د. علي حاتم الحسن

التفكير الدلالي عند المعتزلة

المحتويات

التفكير الدلالي عند المعتزلة

وزارة الثقافة

دار الشؤون الثقافية العامة

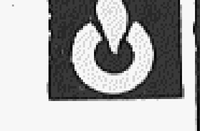
بغداد - ٢٠٠١

سلسلـــة رســائـــل جامعــيـــة

التفكير الدلالي عند المعتزلة

الدكتور علي حاتم الحسن

الطبعة الاولى ـــ بغداد ـــ ٢٠٠٢



دار الشؤون الثقافية العامة (افاق عربية)

تعنون جميع المراسلات الى

رئيس مجلس الادارة: عادل ابراهيم

العنوان:

العراق ـــ بغداد ـــ اعظمية

ص. ب. ٤٠٣٢ ـــ فاكس ٤٤٤٨٧٦٠ ـــ هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

البريد الالكتروني dar @uruklink. net

الموقع على شبكة الانترنيت/WWW. uruklink. . net/iraqinfo
culture. htm

بسم الله الرحمن الرحيم

بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ

صدق الله العظيم

سورة البروج

الآيتان ٢١، ٢٢

أبــو سلــوم المعتـــزلي

تمهيد

(١)

هذا كتاب مهمّ لأنه ينقل البحث في صراع الأفكار إلى ما نتج عن هذا الصراع من محاولة بناء نسق معرفي في صلب الدلالة !

وكتاب (التفكير الدلالي عند المعتزلة) هو في الأصل أطروحة تقدّم بها الدكتور علي حاتم الحسن لنيل شهادة الدكتوراه . فإنه بحث صدر في الأساس ، مقيداً بسلاسل الأكاديميّة ، بما تفرضهُ هذه السلاسل من صرامةٍ في التقعيد والتوثيق والمحاورة .

إن أول ما ينبغي لقارئ هذا الكتاب أن يدركه هو أنّ تواصله مع هذا النوع من المؤلفات يلزمه بأن يكون مزوداً بمعرفةٍ ثنائية تجمعُ بين القديم والحديث ، إنه كتاب يبحث في (الخطاب الإعتزالي) منظوراً إليه داخل حقل راهن هو (الحقل الدلالي) بما انطوى عليه من إنجازات باهرة على الصعيدين النظري والتطبيقي . وأوّل ما يحاوله هذا النوع من البحوث هو تبيان قصور مصطلحي (القدامة) و (الحداثة) حين يُدرسان على أنهما سابق ولاحق ، بل يدرسهما على أنهما نسيج متداخل يدورُ بعض خيوطه على بعض وينسلُ بعضها من بعض ، مُتحصّناً بوعي ثاقب في تجنب مزالق الإسقاط ، إسقاط الحديث على القديم بكونه ناتجاً عرضياً لهذا النوع من العمليات المعرفيّة . ومحمود هذا الكتاب أنه يمثّل تجاوزاً للحظتي (الاعتزال) التاريخيتين . وما أسهما فيه من نشوء [illegible] الفلسفي العربي الإسلامي في ضوء ما اصطلح عليه [illegible] بـ(علم الكلام) ــ كما سنأتي على ذكر [illegible] بشيء من التفصيل ــ

(٢)

ولكي أسير مع القارئ لتعرّف متن هذا الكتاب في المنهج والموضوع ، إنبغى لي أنْ أشير إلى ظاهرتين كانتا محل عناية هذا الكتاب .

الأولى ـ الخطاب الإعتزالي .

والثانية ـ علم الدلالة .

(٣)

مرّ الخطاب الإعتزالي في أثناء تشكّله بلحظتين تاريخيتين ، عُني البحث المعاصر بدراستهما عناية كبيرة . ولنسمّ هاتين اللحظتين بخطّي الحركة الإعتزاليّة :

الخـط الأول :

هو خط الإعتزال السياسي ، الذي يمثّل منطلق الحركة ، إذ ولدت ونشأت وترعرعت في أثناء التوترات السياسيّة الإسلاميّة التي تمفصلت فيها قوى الصراع ؛ وتمثّلت أولاً بـ(حرب الجمل) بين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه من جهة وطلحة والزبير وعائشة بنت أبي بكر زوج الرسول صلى الله عليه وسلّم من جهه أخرى . ثم (حرب صفّين) بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان أول خلفاء بني أميّة . وإستتبع ذلك تمفصلان للنشوء الإصطلاحي الإعتزالي . أولهما التمفصل الذاتي ، حيث إرتبط مصطلح الإعتزال لغوياً بلحظة إعتزال واصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري ، وثانيهما التمفصل العقيدي في القول بالمرتبة الوسطى (المنزلة بين المنزلتين) لمرتكب الكبيرة بين القول بعدم تكفيره(المرجئة) ، وتكفيره(الخوارج) . ومهما يكن: فهذا الخط لم يكن سوى

حادثات ترتبط جذورها ببذور الأفكار التي كانت أودعت في تربة العقل العربي الإسلامي قبل أن تتكون تلك التمفصلات في هذا الخط .

والخط الثاني :

هو خط الفكر الإعتزالي الذي نشأ فكرا مفارقا سلك جادة لم تسلكها الفرق الأخرى ومنظوماتها من حيث تمحوره حول العقل في إعادة إنتاج النص الديني ، والبدء بتكوين مداه النظري في ما عرف بأصول الإعتزال(التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

والفكر الإعتزالي لم يسم هذه الأصول حسب ، بل أنجز (مفاهيم) مغايرة لها بمرجعية العقل والتفسير العقلي للنص . على سبيل المثال ، ليس الإعتقاد بأن الله واحد سوى إدراك مفهوم هذه الوحدانية بأنها وحدانية بسيطة وليست مركبة ، لأن القول بالتركيب يقتضي وجود جزأين أو أجزاء، وهو ما لا يجوز لأن الذات الإلهية منزهة عن احتواء الأجزاء ، وعلى هذا النحو تأسست مفاهيم الإعتزال بقطيعة كلية مع خطها الأول ، منتقلة من الحادثات والمتعينات إلى المجردات والمتصورات ومن المخصوصات إلى العموميات، وهو ماأسس بعد ذلك ، في خضم صراع أفكار خلاق ، علم الكلام .

لقد كانت القطيعة بين الخطين السياسي والفلسفي ، كما نوهنا ، كلية على الرغم من أن الحركة بدأت متسيسة ثم مثلت سلطة المرجعية الشرعية للدولة العباسية (المأمون ، المعتصم ، الواثق) ثم دمرتها هذه السلطة على يد(المتوكل). على الرغم من كل هذا وبسبب مما أثاره الفكر الإعتزالي من قضايا "الإنسان" قدره ومصيره وفعله وإرادته ، صار ينظر إلى حركة الإعتزال وكأنها حركة بلا ماض سياسي في الوقت الذي لم تتخلص منظومة أية حركة أسلامية أخرى من الأغطية السياسية ، أعني مرجعية الحكم . وصار إسم "الإعتزال" مرادفا للعقل ، نقيضا للسلطة الجمعية .

تُوّج هذا [illegible] في أثناء اشتباكه ـ تقاطعه ـ مع خطوط حركة [illegible] الإسلامية الأخرى بتكوين ما يسميه بعض المستشرقين [الفلسفة المدرسية [illegible] الإسلام] وهو ما أصطلح عليه في الثقافة العربية بـ[علم الكلام] أي [illegible] (آليات ومفاهيم) له موضوعه (الكلام) . وهو عبارة عن سلسلة من [illegible] الإشكالات انطلقت من الإختلاف بين الكلام الإلهي والكلام البشري ثم [illegible] الفعل البشري وإشكالية (الفاعل) في القدر والحرية والإرادة ... الخ . وكانت الحركة الإعتزالية بمثابة المركز الممول لبنية هذا العلم .

(٤)

علم الدلالة : Semantics

شهد هذا العلم تحولات كبرى سواء في ما أُنجز داخل حقله أم في [illegible] من مناهج الحداثة الأخرى (الألسنية والبنائيــة والنصيــة والسيميائية والتداوليـة والتفكيكية ... الخ) التي تعدّ (الدلالة) شغلها الشاغل وان لم تكن منطلقاً لبناء تصوراتها .

لقد تجاوز علم الدلالة مرحلته التصنيفية ووضع تعريفــات بإزائــها التي بناء منظومة تتوزع على شكل مكونات وتعمل في ضوء آليات . وباختصار . فإن مـا كان يأبى حقلُهُ علي أنْ يكون منضبطا ، وهو المعنى ، شهد تحولاً كبيراً فـي هذا الإتجاه .

(٥)

بعد ذلك يأتي هذا الكتاب الذي يزاوج بين الخطاب الإعتزالي وعلم الدلالة .

(٦)

إنه محاولة تجاوز في أول وصف له ، فقد بدأ من متن الخطاب الإعتزالي وليـس من تأريخه . وبعبارة هذه المقدمة فإنه تجاوز الخطين الإعــتزاليين إلــى الخــط الثالث الذي ، وإن أسهمت جهود قبله في رسم مقترباته ، تنفرد هــذه القــراءة برسم حركته على السطح الذي يتحرك فوقه .

إنها أول قراءة تكرس جهدها للكلام على ما تمكــن تسـميته النسـق الدلالـي الإعتزالي ، أي البحث في (المدلول) لابكونه تصورا ذهنيا بل بكونــه منجـزا محسوسا منضبطا في نسق ما . وكنت أود أن يكون الكتاب علــى نحــو أكـثر وضوحا في تقسيم فصوله وإنتظام أجزائها وعنونة فقراتها ، وهذا ما يسهل على القارئ أن يسير في منعرجاته ولو سيرا بطيئا ، لكن المؤلف قدم لنا بنية مدورة، متداخلة ، الأمر الذي سيجد القارئ العادي معه صعوبات جمة في التقــاط خيـط البحث ومن ثم الوصول إلى أهدافه ، غير أن القارئ الذي يملك مهادا ما في هـذا الجانب سيكون بإمكانه أن يصل إلى حقيقة الإضافة التي يقدمها هذا الكتاب .

(٧)

وضع الكتاب يده ، وهو يجوس خلال حقل الدلالة ، على نزوع تداولي(ولا أقـول نزعة) عند المعتزلة حين وضع يده على مصطلــح لــه نفـوذ فــي التداوليـة **Pragmatics** ، وهو مصطَلح (القصد) **Intention**. إنه أول من أثار هــذا المصطلح في الخطاب الإعتزالي، لكنه على ما أعرف (ولا أعرف الا قليلا) أنــه أول من أطلق هذا المصطلح في ذلك المدى البحثي ، ملازما لمصطلح المواضعـة (القصد) ، حيث حركة المد والجزر بين هيمنة المتكلم (القاصد) في إنتاج المعنــى

من جهة ، وانكفائه والإكتفاء بلازمه وهو (النص) من جهة أخرى ، المهم أنه كشف عن مدى تشبث المعتزليين بمصطلح (القصد) وهم يحاولون به فهم المتشابه في القرآن الكريم وما يهمنا أن نعرف هو كيف أنهم جعلوا للمتكلم وظروفه ومقاصده أهمية في تحليل الخطاب ومدى كونه خارجا عن الحدث اللساني أو جزءا منه كما يذهب التداوليون .

(٨)

ما تقدم كان كلاما في عامة الكتاب أما في خاصته فإني أريد أن أعرض لبعض الملاحظات التي لابد منها في دراسات كهذه تحمل صفة الإحتشاد والتداخل في العلوم الإنسانية ، تلك العلوم التي ينبغي أن ينظر إليها بكونها سلاحا ذا حدين : حد العلم وحد العلامات التي تنتجه... إنه العلم الذي يسمح بالفائض اللغوي أن ينسج متنه.

(٩)

وأول ما نشير اليه ها هنا هو أمر متعلق بـ المصطلح . ولابد أن ندرك بادىء ذي بدء أن المصطلح هو السجل الصوري الإختزالي للمفاهيم وبهذا كان سمة التحولات المنهجية الكبرى ، حتى قيل إن الحداثة صراع مفاهيم والمفاهيم كما بينا ، توجد بالمصطلحات لا الكلمات وإن اتخذت هيآتها. فإذا استعملنا مثلا "الدال" و "المدلول" مصطلحين ، فإنا نشير بهما إلى كل الخزين المعرفي الذي صاحب الجدل بين الشكل والمعنى والإلتزام والحرية والمحدود والمطلق ... الخ إن هذه المصطلحات هي كناية عن التشفير الأساس لبحوث الحداثة ، وأي لعب بها غير محضر له سيلحق أضرارا بالغة في كل أجزاء المنظومة . ففي ص[٢٥] هناك رأي في أن المعنى عند المعتزلة يتحقق في العلاقة بين الدال والمدلول وآخر بأن المعنى عندهم إنتقل من المدلول ليتحقق في الدال . وأظن أن العلاقة بين الدال

والمدلول والانتقال من المدلول إلى الدال أمران مختلفان ... فالأول يؤدي في المناهج الحديثة إلى منحى سيمائي والثاني يؤدي الى منحى شكلاني ، فإذا أضفنا الى ذلك ، المنحى التداولي الذي ترشح عن إهتمام المعتزلة بالقصد في تفسير النص أدركنا أنّ هذه المناحي ربّما تحدث إن لم تنضبط إرباكا في فهم المقصد الذي يسعى إليه المؤلف على نحو واضح ، لاسيما أنّ المصطلحات تنطلق نحو خطاب رُصفت دوالّهُ لتحقيق هدف مغاير تماما .

* * *

ومما تجدرُ ملاحظتهُ في تفصيلات المتن نقل نُظم تركيب بحذافيرها إلى نظم تركيب مغاير ، ص[٢٧] . إذ إنّ المترجم الذي نقل تركيبي (قتل الصياد الدب ، وقتل الدبِ الصياد) إلى العربية كما هما في اصلهما في الفرنسية ، إنّما كان يتجاوز النظُم المتغايرة في بيئتين لغويتين . ففي حين يكون نظام الرتبة في الفرنسية أكثر تقييدا في موقعية عناصره ، يكون نظام الرتبة في العربية أكثر حرية في موقعية عناصره وذلك لوجود المؤشر الإعرابي الذي يضبط حركة الدلالة داخل التركيب في اللغة العربية وإنعدامه كما هو في اللغة العربية . في لغة كالفرنسيّة والإنكليزية . وبذلك يجب الإحتراز من إيجاد مقابلات الترجمة لأنها قد تؤدي إلى عكس ما هو مطلوب منها تماما .

وبعد

فليس ماأشرتُ إليه انتقاصاً من هذا الكتاب الخطير ، بل هو جزء من حالات المعرفة ، التي تترك في سيرورتها فجوةً هنا أو هناك .

وإنّي لأحمد للمؤلف قبوله القبليّ بالمخاطرة حين تصدّى لهذا النوع من البحوث ، وأحمد له أن تكون لغته قد نحت منحى التكثيف والإختزال ، وحملت في الوقت ذاته ، صحة استعمالاتها ، وهو أمر نادر في هذه الأيام . وما أحوجنا جميعاً أن نردد قول مَنْ قال :

لايزال المرءُ عالماً ما طلب العلم فإذا ظنّ أنه علم فقد جهل .

د. مالك يوسف المطلبي
كلية الفنون الجميلة ـ بغداد
٢٠٠٣/١/٣١

المقدمـــة

لقد عنيت هذه الدراسة الموسومة بـ (التفكير الدلالي عند المعتزلة) بالمتكلمين من المعتزلة الذين إختطوا لأنفسهم طريقا فكريا عقيديا ينأى بهم عن أولئك المعتزلة الذين صُنِّفوا بوصفهم لغويين أو بلاغيين أو نحويين أو حتى مفسرين، الأمر الذي يجعل هذه الدراسة معنية بإبراز المباحث الدلالية عند هؤلاء إبرازا" يقدمهم بوصفهم متكلمين وأصحاب فلسفة تبنى مباحثهم على أسس عقيدية أكثر ما تتعلق بالنص القرآني الشريف بوصفه نصا" مغلقا يحتاج إلى نظرة تجنيسية أولا" ثم إلى تحديدات تتعلق بالتفسير والتحليل ثانيا".

لذلك كانت مباحث الحركه والصوت والبنية والمحل من أدل المباحث على تحديد جنس الكلام.ومن أجل هذا جاءت نظرية القصد التي أسس لها القاضي عبد الجبار المعتزلي من بين أهم الإفتراضات الكبرى التي نظرت إلى النص القرآني الشريف بوصفه نصا" ثابتا" إذا ما أضيف إلى الواحد الأحد على وفق اصولهم الخمسة لا سيما الأصل الأول المتعلق بالتوحيد ، إذ إن قصد الله لا يمكن إلا ان يكون قصدا خيرا، الأمر الذي يجعل المفسر مطمئنا وهو يقوم بعملية التفسير المتعلقة بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم.وينقلب هذا التفكير إلى استخلاص القصد من النص اللغوي نفسه عندما يتعلق الأمر بالنصوص البشرية، لذلك كانت فكرة التنزيه مرتكزاً رئيساً في عملية التفسير.

من المهم أن يشار إلى أنّ عملية التجنيس الكلامي عندهم كانت تهدف إلى إرساء مركز التحول الدلالي في الدال الموصوف بصوتيته المنقطعة التي أضفت عليه ما يسمى بالمصطلح الحديث " الصفة الخطية " وهو أمر خالف الدراسات اللغوية القديمة التي أكدت تعلق المعنى بالمدلول ولا سيما أن الدراسات اللغوية الحديثة قلبت هذا التعلق من المدلول إلى الدال، الأمر الذي يؤكد أن المستويات

اللغوية سواء أكانت صوتية أم صرفية أم تركيبية لم تأتِ في هذه الدراسة إلا لتأكيد جنس الكلام المؤلف من الصوت أولا ثم لتأكيد تعلق المعنى بالدال المتعلق بالصوت ثانيا، لأجل هذا فان صفة الكلام البنائية أو التركيبية تتعلق بالضرورة بالصفة التجنيسية لتصبح هذه الأخيرة لازمة أساسية في الحدث اللساني.لذلك أغفلت هذه الدراسة في منهجها كل ما يتعلق بالمسحة التاريخية لمفهوم الإعتزال ثم لمفهوم الدلالة، لتؤكد ــ من خلال دراسة تحليلية ــ المباحث الإعتزالية حصرا ثم الإشارة إلى ما توصلت إليه المباحث الدلالية الحديثة على نحو يبعد البحث عن عملية الإسقاط.لذلك جاءت النظرات الدلالية الحديثة أو الومضات اللغوية الحديثة عبر الفصل الأول من هذه الدراسة الذي تحدثت فيه عن التفكير الدلالي عند المعتزلة ــ مقاربات نظرية ــ .

لم تكن قضية المعنى عند المعتزلة قضية عابرة إذا ما قلنا إنها كانت الثيمة الرئيسة التي قادت التفكير الإعتزالي في كل مباحث هذه الدراسة، ولا سيما أن مبحث المجاز ظهر عندهم بوصفه الركيزة الرئيسة في عملية التحول الدلالي.الأمر الذي يجعلنا نزعم أن هذه الدراسة بحثت في صلب علم الدلالة ولا سيما أن هذا العلم يتعلق بالمعنى في أقل تقدير في الوقت الحاضر ــ كما عبر عنه جون لاينز.أما النظر إلى الألفاظ فلا يخرج عن النظر إلى المعنى بوصف هذا الأخير يتعلق باللفظ تعلق اتصال، وهو أمر دفع المعتزلة إلى أن ينظروا إلى نظرية النظم من خلال الدال ذي الصفة الصوتية.

وينبغي هنا أن نشير إلى أن فكرة الجوهر الفرد التي تأسست عليها نظرية النظم فكرة تقوم على مبدأ التجاور الذي يبعد السببية في نظم الأشياء ــ أعني العلاقة بين الدوال نفسها ــ وهي فكرة مستمدة من تجاور الجواهر الفردة بعضها ببعضها الآخر، لذلك كان مصطلح التأليف يطلق على الكلام تجوزا في التشبيه على الجواهر الفردة.وثمة شيء يستحق التأمل في هذه الدراسة، إذ إن الملف الإعتزالي أظهر ــ على نحو واضح ــ إهتماما بالغا بالمتكلم الذي حل محل النص

نفسه، الأمر الذي دفع القاضي عبد الجبار إلى القول بنظرية القصد التي أسست على مبدأ التنزيه .

هذه الهيمنة للفاعل تدفعنا إلى أن نزعم أن مفهوم التداولية يصبح أمرا متفشيا في الخطاب الإعتزالي ولاسيما إذا علمنا أن من بين الإفتراضات الكبرى للتداولية هو أن يكون الفاعل ــ أي المتكلم ــ المهيمن الرئيس في الحدث اللساني.

الفصـــل الأول

التفكيـر الدلالـي عند المعتزلـة

مقاربـات نظريـة

توطئة:

إنَّ المهمة الرئيسة في هذا التمهيد تتعلَّق بعمليَّة كشفيَّة للتصورات الكليَّـــة عن أسس البحث الدلالي عند المعتزلة في ضوء الدراسات الدلاليَّة الحديثة وذلـك من خلال عنايتها بمسألتين أساسيتين:

الأولى : تقديم تلك الأسس بإيجاز شديد قد يبدو أول وهلة قـــاصراً عـن إعطاء الموضوع حقَّه من التفسير والتحليل، بيدَ أنَّ ذلك سيكون أمراً مؤقتـــا، إذ إنَّ تلك الأسس ستتعرضُ للبحث والكشف والتحليل في أثناء فصول البحـــث، وإنَّ العلَّةَ في ذكرها في هذا التمهيد إنَّما كـــانت مـــن أجـل وضــع الإفتراضـــات أو المسلمات الكبرى في التفكير الدلالي الإعتزالي موضعها من نظريتهم العامَّة .

الثانية : البحث عن مقاربات لهذه الأسس في النظرية الدلاليَّـــة الحديثـــة توضحُ موضعَ الجهود الإعتزالية من هذه النظرية، وهو أمر يبعدُ مادة البحث من كثير من الإشارات إلى هذه المقاربات، إذ حرصتُ ثمة بأنْ يكون البحـــث معنيـــاً بالتفكير الدلالي الإعتزالي وحده لأنني اعتقدُ أنَّ ذلك يساعدُ على توضيح معـــالم التفكير عندهم وحدوده على نحوٍ صارم.

تتوخى النظرية الدلاليّة عند الباحثين المعاصرين الإجابة عن سؤالٍ أساسي مهم عام، هذا السؤال هو : ما المعنى ؟.وهي تحاول أنْ تجدَ إجابة لغوية فتسلك طريقاً تنقلبُ فيه بهذا السؤال العام إلى أسئلة شتى أكثر تخصصاً وأقرب إلى التفكير اللغوي، فتقتضي بذلك ((رصد الخصائص الدلاليّة، أو العلائق الدلاليّة في اللغات الطبيعيّة، مثل التعدّد الدلالي، والشذوذ الدلالي، والترادف، والتضاد، والاقتضاء ... باعتبار أنّ الرصد الكافي لهذه العلائق يعني الإجابة عن السؤال العام، والعكس صحيح أيضاً))[1].

وهذا يعني أنّ علم الدلالة معنّي اشدّ عناية بما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ((مشكلة المعنى))[2] ، الأمر الذي أصبح هذا العلم بموجبه – في نظر المعاصرين – علماً يلاحق التركيبات اللغويّة ليستلّ منها تحليلاً معنوياً عميقاً ليضع تصوراً عن مسارات حركة المعنى في اللغة، وهو أمر ينزعُ بعلم الدلالة إلى أنْ يكون غاية الدراسات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجميّة، بل هو قمة هذه الدراسات[3] .

وتتجلى هذه النظرة عند جون لاينز أيضاً وهو يتصدى إلى المعنى إذ يقول: ((لا يمكن مقارنة مجال المعنى وتنوعه وتعقيداته كما هو معبّرعنهُ في اللغة بأيّ سلوك للإتصال عند البشر أو غيره، مع أنّ أنواعاً عديدة من السلوك يمكن وصفها بأنها ذات معنى))[4].وإذا كان علم الدلالة يتعلق بالمعنى على وجهٍ عام فإنّ ((بالمر)) يرى أنّ مشكلة هذا العلم ليست ولا يمكن أنْ تكون – هي البحث عن كيان محيّر يُسمّى ((المعنى)).إنّها عنده ((محاولة لفهم كيف يمكن لهذه الكلمات والجمل أنْ ((تعني)) على الإطلاق، ربمّا على نحو افضل، كيف يمكنها أنْ تكون((ذات معنى meaningful)) ولو كنّا نتحدّث عن((لها معنى) meaning having) فإنّ هذا يُشبه الحديث عن ((لها طول length having)) وكونها((لها طول)) يعني وجود أقدام أو بوصات كثيرة طويلة، فالطول ليس

شيئاً أطول من هذا.وبالمثل، أنّ المعنى ليس هو الكيان الذي ((تملكه)) الكلمات أو أي كيانات لغوية أخرى، بأي معنى حرفي لكلمة (تملك (having)))[5].

ومن أجل القبض على الكيان المعنوي إهتمّ فتكنشتاين بالإستعمال الذي به وبوساطته نستطيع أنْ نتعامل مع المعنى. وهو أمرٌ كان بالمر قد رفضه ذاهباً إلى أنّ الإستعمال ليس بملاحظة مفيدة إذ قد نكون غير واثقين من (استعمال) كلمة أكثر من ثقتنا من معناها[6]

وعلى النحو نفسه الذي تمثّل فيه مشكلة المعنى الموضوع الرئيس في علم الدلالة ومركز النظر إلى موضوعات هذا العلم، كانت هذه المشكلة تؤلف عن قصدٍ أو غير قصد القضيّة الرئيسة في التفكير الإعتزالي بل إنّها المشكلة الأساسيّة عند عامة المتكلمين.وفي الحق أنّ إرتباط المعنى بما نصطلحُ عليه بالدال المدلول يمثّل جوهر هذه المشكلة، وهو مبحث سيعنى هذا البحث بإبرازه من خلال مقولات عُني المعتزلة بإبرازها إبرازاً أكيداً في مباحثهم بتناولها قضيّة المعنى.ومن جهة أخرى تمثّل الأشاعرة الطرف النقيض للآراء الاعتزاليّة على وجه عام إذ إنّ المعنى لا يمثّل عندهم غير الكلام النفسي المخزون في داخل النفس وما العلامات إلا دلالات عليه، الأمر الذي يعني أنّ المعنى عندهم يتعلق بالنفس دون الدال يقول الباقلاني في هذا الصدد: ((إن الكلام الحقيقي وهو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدلّ عليه))[7]

ويؤكد الغزالي الفكرة نفسها إذ يقول – وهو يتحدث عن الكلام الذي يعني هذه المعنى – إنّه ((مدلول أمارات وضعتْ للتفاهم))[8].

وفي أثناء رفض القاضي عبد الجبار المعتزلي للمعنى النفسي قال:((وهذا يؤدي إلى ألا نثق بحقائق الأسماء. وأن يدّعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الاسماء والمعاني جميعاً.وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده))[9]. نلاحظ في هذا النص أن القاضي يؤكد أنّ ثمةَ معاني منفصلة عن الألفاظ لأنهُ ذكرهما كليهما بطريقة العطف. الأمر الذي يدلُ على استقلاليّة كلّ

واحدٍ منهما عن الآخر، ولا سيّما أنّ القاضي كانَ دحضَ رأي أبي هاشم الجبائي في حدّ الكلام بإنّهُ ((الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة)) مفترضاً – أي القاضي – أنّ العقلَ الإستدلالي يتقاطعُ مع إيراد مصطلحي الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، على أنهما شيئان متغايران لأنّ أحدهما دال على الآخر، الأمر الذي يجعل من هذا التعريف تعريفاً مكرراً ومن أجل ذلك فانّ الكلامَ عنده ((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف))[١٠] .وهذا يعني أنّ العقليةَ الإستدلاليّة الإعتزاليّة ولا سيّما عند القاضي تفترضُ أنّ ذكر مصطلحين إنّما يجبُ أنْ يدلاّ على شيئين متغايرين، وهذا ما حصل في قول القاضي السالف الذكر حين ذكر المعاني والأسماء بمصطلحين مستقليْن.فكأنّ المعنى – عندهم – منفصلٌ عن الألفاظ، بمعنى أنّ ((المعنى)) يتعلق بالمدلول حسب.وهو أمرٌ يتوافق مع رأي الأشاعرة ولاسيّما أنّ المدلولات سيطرتْ على دراسة المعنى زمناً طويلاً اصبح المعنى بموجبه مقيّداً بالصورة الذهنيّة التي تلازم الرموز اللغوية، بيد أنّ الدراسات الحديثة قد نزعتْ إلى أنّ هذا المنهج قاصر عن تفسير مفهوم ((المعنى)) تفسيراً شاملاً، ذلك لأنّ الصورة الذهنيّة للرمز لا تحيطُ بحقيقة الأشياء التي كان من واجب الرموز توضيحها وكشفها من خلال صورتها الذهنيّة، ولا سيّما أنّ ((الصورة الذهنيّة لمثلث مثالي لا يعتبر في الواقع قولاً مقنعاً، إذ إنّ أشكالاً كثيرة يمكن أنْ تنعت على أنها مثلثات))[١١].

ومن جهةٍ أخرى فانّ المعتزلة يعدّون الكلام عرضاً محسوساً يمتاز بمعقوليتهِ ووجوده.وإذا كان مصطلح الكلام عند المعتزلة يعني ((المعنى)) فانّ الأخير يجبُ أنْ يكونَ واقعاً ملموساً وعرضاً محسوساً، ما دامَ أنّ الكلامَ النفسي عند القاضي ليس سوى ترتيب معنى الكلام.الأمر الذي لا يجيز لنا القول إننا نتكلم بهِ بعد الترتيب لأنّ ((ما رتّب وفُعل لا يجوز أنْ يُفعل من بعد))[١٢].

لأجل هذا تعني عمليّة ترتيب المعنى عمليّة ترتيب الكلام الذي يعني هنا – أي الكلام – أنّه دالّ على الدوال بصورها الذهنيّة غير المسموعة، وأنّ عمليّة

التصويت ليست سوى عملية إظهار للمعنى المتعلق هذه المرة – بالدوال، وهو أمر يقود إلى أن المعنى عند المعتزلة يتحقق بالعلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات*، وهو نقيض التصور الأشعري الذي يربط المعنى بالمدلول حسب.

نخلص مما تقدم إلى أن المعنى عند المعتزلة قد انتقل من المدلول ليتحقق في الدال.وهو أمر يبرز بوضوح في الدرس اللساني الحديث فيما قرره ياكوبسن من ((أن المعنى هو معنى الرمز لا معنى المدلول))[١٣] ولأجل هذا كان الإهتمام بالرموز اللغوية بوصفها أشكالا تخضع للسلوك.وفي الحق أن المنهج السلوكي قد أثار أفكارا مختلفة في هذا الشأن عما في المنهج التقليدي، فانتقل بذلك ((الإهتمام في دراسة المعنى من الولع بالمدلولات إلى تبويب الشكل ضمن مجمل السلوك فيما تحدد خصائص الحالة والعمل التي تكون مشتركة بالنسبة لجميع ألفاظ المعنى لتلك الصيغة الكلامية، على حد قول بلومفيلد))[١٤] .

وعلى نحو ما فإننا سنلاحظ أن هذه النظرة ستأخذ حيزا ما في التفكير الدلالي عند المعتزلة، إذ إن فهم بحثهم يقتضي إبراز هذه النظرة في أن المعنى ليس أمرا منفصلا عن الدال بل هو جزء من كينونته.

ثمة مسألة أساسية أخرى يتطلب البحث الدلالي إبرازها أيضا، أي البحث عن (المنطلق) أو ما يمكن أن نعبر عنه بنقطة الشروع اللغوية في البحث الدلالي عند المعتزلة، ليكون ذلك تصورا منهجيا مساعدا في فهم منحى التفكير الدلالي عندهم في تحليل المعنى أو التعامل معه، وأعني بذلك صياغة إجابة ما عن سؤال من قبيل أيبدأ النشاط الدلالي عندهم بالمفردة أم بالتركيب، أو بعبارة اكثر دقة، إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى شيء من التحليل، إذ لا تغيب عن بال الباحثين تلك الصعوبات التي تواجه علم الدلالة وهي صعوبات أدت إلى إعاقته بوصفه علما مستقلا كحال علم النحو أو علم الصوت، الأمر الذي جعله متأخرا عنهما تاريخيا إذا ما وازنا بينه وبين ما يقابله من الفروع اللسانية الأخرى.وتتجلى هذه الصعوبات في أنه علم تجريدي لأنه يلاحق المعنى الموصوف بتجريديته.

وقد أشار الدكتور عادل فاخوري إلى العلاقة الجدلية بين علم الدلالة والمعنى، يقول في هذا الصدد: ((علم الدلالة semantics، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات (م) ومدلولاتها (د):عا (م، د).فيما أنّ المدلول قد يُعتبر من حيث كونه صورة ذهنية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجبُ تفريع هذا المستوى العام إلى علمين:علم المعاني، وهو بالتالي يبحثُ في العلاقة بين العلامات (م) وبين المعاني (ن) :عا (م، ن).وعلم الدلالة الخارجية Sigmatics، وهو يتناول العلاقة بين العلامات (م) والأشياء الخارجية (خ) لكن بما أن الأدلة، العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: عا (م، ن، خ)))[15]. ويستند التحليل الدلالي إلى تعدد المستويات ليتحقق المستوى الأول في الكلمة في كونها حاملة لمعان تقود الى معان أخرى متمثلة بالقول أو الجملة.فقد تكون هذه الكلمة بسيطة لا يمكن تجزئتها من مثل بيت، رجل لتمثل الوحدة الدلالية الصغرى.وقد تكون الكلمة مركبة أو مشتقة فيمكن تحليلها أو تجزئتها من مثل (منزل صغير) ويسميها ((مارتيني)) السانتيم.بيد أن اللغة ((تتجلى قبل كل شيء في شكل أقوال لا في شكل كلمات معزولة.لذا لابد أن نعي بأن النشاط الدلالي لا يتأتى مباشرة من الكلمات بل من خلال الأقوال أو من خلال أجزاء الخطاب))[16] وقد نجد التفكير الإعتزالي المتعلق بالنشاط الدلالي يبدأ بالمفردة بوصفها حاملة للدلالة الإشارية حسب ليتخذ من التركيبات (الأقوال) منطلقا رئيسا في تحليل المعنى أو التعامل مع ما يسمى (المعنى).يقول البصري في هذا الشأن: ((قد نصف الكلام بأنه مفيد، ونعني أنه موضوع لفائدة، أو أنه مستعمل فيها. وهذا ما حصل في اللفظ المفرد))[17] لذلك لا تتعلق الألفاظ المفردة في المفهوم الإعتزالي – كما قرر ذلك أبو الحسين البصري – بكيان اسمه المعنى، إنما تهتم بما أسماه البصري – الفائدة – إذ إنها تؤدي فائدة إشارية قد تتهيأ المفردة من خلالها لكي تقوم بمهمة أوسع عندما تصبح جزءا من قول أو جزءا من تركيب، بمعنى أن المفردات في

سياق التركيب تبحث مجتمعة من خلال إئتلاف خاص بها كيما تصل إلى معنى يتعلق بالتركيب وهو أمر يقود أبا الحسين البصري – وهو يتحدث عن الكلام – إلى القول: ((وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض.وهذا لا يكون في اللفظ المفرد لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض، ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ.والكلام المفيد إيصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض))[18] لأجل هذا كان المستوى الحقيقي لتحليل المعنى عند المعتزلة هو (القول). وهو أمر اصبح ذا شأن في النظرية اللسانية الحديثة، إذ إن ((المحتوى الدلالي لقول ما لا يقتصر فقط على مجموع دلالات الكلمات التي يحتوي عليها هذا القول ذلك أن هناك ظواهر تركيبية بوجه خاص، كالرتبة مثلا تتوفر على معاني ما للجمل الآتية –

قتل الصياد الدب — **Le chasseur tue Lours**

قتل الدب الصياد — **Lours tue Le chasseur**

تتكون من نفس الوحدات، غير أن دلالتها متضادة أو مختلفة.هناك – إذن – وحدات دالة محصورة خارج الوحدات الدلالية الدنيا))[19].

ومن الأشياء التي تقود علم الدلالة إلى الغموض ما يسمى بـ(المعاني الحافة) أي المعاني العاطفية أو الثقافية سواء الإجتماعية منها أو الفردية، مثل القيمة القدحية المرتبطة بكلمة ((ثعلب)).أو ما توحيه كلمة (ثور) عند عامة الناس من غباوة، أي أن الكلمات لا توحي بالأشياء نفسها لكل الأفراد.بيد أن ميل علماء الدلالة عادة ما يستبعد المعاني الحافة مكتفيا بالمعاني المركزية.وهو أمر يضعنا في تناقض دلالي واضح، إذ يمكن تسويغ هذا الموقف ((من الوجهة المنهجية، بيد أنه من التناقض بمكان التأكيد على صيغة اللغة من جهة واستبعاد دراسة المعاني الحافة من جهة أخرى.حقا أن هذه الدلالات الثقافية باعتبارها مشتركة بين المتكلمين تؤدي دورا في عملية التبليغ.لذا فإن نكرانها أو استبعادها إنما يعني نكران طابع اللغة الإجتماعي والثقافي))[20].بيد أن ثمة من عني

بإبراز ذلك إبرازا أكيدا وأعني به (يلمسليف) الذي أكد ضرورة النظر في المعاني الحافة الإجتماعية وعد دراستها وتحليلها من صلب عمل علم الدلالة مستبعدا المعاني الحافة الفردية التي تعد عنده من مجال الإسلوبيات[٢١].

وإذا ((كانت الفروع اللسانية الأخرى (كالصوتيات، وهي الدراسة الموضوعية لأصوات اللغة، والفونولوجيا وهي الدراسة الوظيفية لهذه الأصوات، وعلما الصرف والتراكيب اللذان يعنيان بتكون الجمل) ... تنهض بوصف ظواهر عملية يمكن مشاهدتها (الأصوات، الكلمات، الأقوال) فان علم الدلالة ليس كذلك إذ يعنى بظواهر مجردة هي الصورة الذهنية))[٢٢].وإذا كانت الصفة التجريدية التي تلاحق علم الدلالة سببا في غموضه فان دراسة الصورة[٢٣]، الصوتية تمكنت ((إبتداء من الثلاثينات من هذا القرن أن تنتصب كعلم حقيقي قائم بذاته وقد تم لها ذلك بخاصة بفضل قيام فونولوجيا براغ... التي تمخض عنها علم اللسان البنيوي، وعلى عكس ذلك ظلت الدراسة الدلالية قائمة طيلة عشرات السنين، ولا يزال هذا الميدان لم يبلغ بعد الصرامة التي هي عليها الفونولوجيا أو علم التراكيب))[٢٤].

وإذا كان علم الدلالة في الدرس اللساني الحديث يهتم بظواهر مجردة تتمثل بالصورة الذهنية، فإن المعتزلة ـ على لسان القاضي ـ يهتمون كذلك بالصورة الذهنية في تحليل المعنى، إذ إن فكرة ((ترتيب المعنى)) التي رفض القاضي بموجبها ما يسمى بالكلام النفسي، تشير إلى أنها تعني عملية ترتيب الألفاظ من خلال صورها الذهنية، وهو أمر يقود إلى أن المعنى يتعلق بالدال وهو في صورته الذهنية، وأن عملية التصويت ليست سوى عملية إظهار للمعنى المتعلق بالدال، لذلك يمكن القول: إن المعنى عند المعتزلة يمثل العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات أي أن المعنى عندهم لا يتحقق على أنه كيان مستقل قائم بنفسه بل هو تحصيل لعلاقة بين الدوال والمدلولات. وقد تتجسد هذه العلاقة بطريقة خفية تعني (الترتيب) ، أو بطريقة مسموعة من خلال الصوت. وأجد أن

عرضية المعنى عند المعتزلة مستمدة من سبق عرضية الأصوات التي تسبق ـ بالضرورة ـ العملية التصورية الذهنية، أي أن عملية ترتيب المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصورٌ من الأشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصورية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاما بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك.وهو أمر يدفع بنا إلى القول بأن فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني إنما تتعلق بمرحلة المواضعة التي تعني أن الألفاظ المفردة هي دلالات أو أمارات على مدلولاتها.يقول أبو هاشم في هذا الشأن ((فاقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار أليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار أليه فكذلك يحسن الإسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى))[٢٥] الأمر الذي يعني أن الألفاظ المفردة تؤدي دور الإشارة حسب، وهي أقرب ـ على وفق هذا التفسير ـ إلى الدلالة من المعنى، في حين يمثل التأليف أو التركيب المعنى الإعتزالي المستند إلى العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات وهي علاقة عدم إنفصال.

ويزداد المعنى عند المعتزلة تعقيدا إذا ما تعلق بالكلام الإلهي (النص القرآني الشريف)، إذ إن نظرية القصد التي تستند إلى المعرفة الضرورية بالذات الإلهية، تحتل موقع الدال، وهو أمر يقود النص القرآني الشريف كيما يصبح مدلولا بمعنى أن (النص القرآني) ينتظم على وفق المعنى المتعلق بالدال غير اللغوي (القصد).وكأن الرموز اللغوية التي تؤلف النص القرآني الشريف تتغلف بمفهوم المدلول، أي أنها اقرب إلى المدلول منها إلى الدال، ولا سيما أن الدال قد أصبح متعلقا ((بالقصد))، وهو أمر يشير إلى أن الفاظ النص القرآني لا يتعلق بعضها ببعضها الآخر عن طريق معانيها المستمدة من صفتها التركيبية أو اللغوية ولا من المعاني الخارجية المحيطة بها (العاطفية، والثقافية، و ...)، إنما تستمد نظامها عن طريق الدال غير اللغوي (القصد) وكأن (النص القرآني) يحتل موقع

البديل للمدلول المستنبط من نظرية (القصد)، أو هو تعبير آخر للمدلول غير اللغوي.

ومهما يكن من أمر فإن المعنى لم يكن كيانا ملموسا واضحا لأن ((معاني الكلمات لا تحدد فقط بالقيم التجريدية العامة المشار إليها في القواميس والمعجمات، بل تحيط بكل كلمة ظلال من المعاني النفسية والعاطفية المختلفة وتكسبها ألوانا مؤقتة من الأحاسيس والأخيلة تمثل قيمتها التعبيرية))[٢٦].وينسحب الحكم نفسه على التركيبات إذ ((إن معنى الجملة ليس فقط عملية سؤال عن علاقاتها مع الجمل الأخرى، ولكنها تتضمن كذلك العلاقة مع العالم الخارجي))[٢٧].ولم يتوقف الأمر على النظر إلى العلاقات بين الكلمات على مستوى التركيبات (النظم الكلامي) أو على مستوى علاقة التركيبات بالأبعاد الخارجية، إنما ثمة إشكالية أخرى تتعلق بتحليل الكلمات نفسها فهي – أي الكلمات – كما يرى بيرس تتصف بأن لها أنماطا وحالات، فعندما نقول: (من يضحك أخيرا قد يضحك كثيرا) نجد أن كلمة ((يضحك)) تحققت على أنها تمثل حالتين لنمط واحد، وهو أمر يقوض التعويل على فكرة أن الجمل تتألف من معاني مجموع كلماتها.كما أن ثمة فصلا بين صيغة كلمة وتعبير كلمة، إذ يعني المصطلح الأول عملية ترديد للمصطلح الثاني.بمعنى أن الأفعال المساعدة في الإنكليزية – مثلا are , is , am هي صيغ كلمات لتعبير كلمة نفسه[٢٨] ، لذلك يصبح تحديد معنى كلمة أمرا عسيرا إذ ((ينبغي علينا لكي نحدد معنى لصيغ الكلمة التي تتكون منها الجملة أن نكون قادرين على تحديد هذه الصيغ لا باعتبارها حالات لأنماط معينة فحسب، بل باعتبارها صيغا لتعابير معينة وأن حالات النمط الواحد ليس بالضرورة صيغا للتعبير ذاته))[٢٩].

لذلك يصبح حصر علم الدلالة أمرا عسيرا أيضا لأن ((الأساس الذي يقوم عليه علم الدلالة هو ((المعنى))، فمعنى الكلمة والجملة هو الذي يخضع للتحليل الدقيق.وسؤالنا عن المعنى ليس البحث عنه كيانا مستقلا أو كيانا تمتلكه الكلمات،

وإنما هو فهم لماهية الكلمات والجمل، أي كيف تكون هذه الكلمات والجمل ذوات معنى))[٣٠].لأجل هذا فإن التقييس الكامل للمعنى يعد ((أمرا عسيرا بالنسبة لأية لغة حية – بل هو أعسر في فروع الإيصال التي تتحقق فيها نشاطات سريعة في التقدم))[٣١].

بجانب هذه المقدمات النظرية الأساسية في التفكير الدلالي الإعتزالي ومقارباته النظرية عند المحدثين أجد أن بالبحث حاجة إلى أن ننظر إلى أثر الخطاب الإعتزالي في تفكيرهم الدلالي نظرا مباشرا والى صلة ذلك التفكير العقيدي بمنطلقاتهم الدلالية المركزية، واختيارهم أن يكون (الكلام) مركز نظريتهم في المعنى، وأن تحتل موضوعاته ومتعلقاته مكانا واسعا في تلك النظرية.لقد عني المعتزلة بمناقشة طائفة من التصورات الخاصة بمحل الكلام وبنيته وحركته أو بتصورات أخرى تتعلق بأثر القصد في (حركة المعنى)، وهذا يعني أن علينا أن ننظر في هذه المسائل أولا لبيان أثر الخطاب العقيدي في نظرتهم (لمفردات النظرية الدلالية عندهم.

المبحث الأول

المحل والبنية والحركة

ثمة موضوعات تأتلف في علاقات تتباين في القوة والضعف لتشكّل كلا مكونا ومتحققا متمثلا بالكلام الذي يعني الجنس الصوتي عند المعتزلة كلهم سوى أبي علي الجبائي الذي يرى أن الكلام قد يتحقق في الكتابة، وفي الحفظ. بيد أن شبكة العلاقات بين الموضوعات التي تقترب من حقيقة الكلام على نحو أو آخر تتحقق أيضا عند أبي علي في الكلام مصوتا. لأجل هذا نقول: إن (المحل) و (البنية) و (الحركة) تشكل ثلاثية تعد من ضرورات الحديث عن الكلام وتحققه.

ويتفق المعتزلة على وجه عام على المبادئ العامة التي تقود تفكيرهم، أي أن المنظومة المعرفية الكلية الإعتزالية تتفق على كليات هي في حقيقة أمرها مقودة قسرا إلى تفكير عقيدي يتمثل في أصولهم العامة. لذلك لا نستغرب من وجود بعض الخلافات في جزئيات معينة، وهو أمر طبيعي لأنه يتعلق بأشخاص يتباينون في طرقهم المنهجية في تناول موضوعات البحث، إذ إن طرق التفكير في جزئيات معينة قد تكون مختلفة بين شخص وآخر، بيد أن هذه الخلافات تنتهي إلى منظومة معرفية موحدة. لذلك لا يتفق أبو هاشم مع أبي علي وكذلك القاضي في تحليل ثلاثية المحل والبنية والحركة – وقد تستند هذه الخلافات في حقيقة أمرها إلى الخلافات المتعلقة بتحديد جنس الكلام – أهو صوت أم حرف ؟ أم هو شيء آخر ؟ ولا سيما أن تحديد هذه المفهومات لا يتعلق باللغة البشرية حسب وإنما يتعداها إلى اللغة الإلهية. لذلك يصبح أمرا طبيعيا أن يقول أبو علي الجبائي إن الكلام يوجد في محال متعددة في الآن نفسه لأنه رفض أن يكون الكلام جنسا صوتيا، وإنما هو موجود مع الصوت وموجود مع الكتابة، وموجود مع الحفظ.

ويستقيم التحليل كذلك عند كل من أبي هاشم والقاضي اللذين اتفقا على أن الكلام جنس صوتي. الأمر الذي يقود ضرورة إلى رفض منطق أبي علي القائم على تعدد المحال. وقد اختلفوا في البنية أيضا، فهي عند أبي علي لا تتحقق ما لم تكن الحركة، إذ إن الكلام عنده ((يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة والى حركة))[٣٢]. أي أن البنية تستند في وجودها إلى الحركة التي تتحقق عنده في الكلام الإلهي والبشري على حد سواء، في حين لم تكن الحركة ضرورة في الكلام الإنساني عند كل من أبي هاشم والقاضي لتصبح مفقودة في الكلام الإلهي. لأجل هذا تجري الحركة ((مجرى السبب له، من حيث كان الإعتماد لا يولده ألا إذا وقع على سبيل المصاكة، وهذا يوجب مفارقة الحركة له. فهي وإن لم تكن بنفسها سببا فهي مصححة لكون الاعتماد مولدا، وما لا يتم توليد السبب ألا به صارت الحاجة أليه كالحاجة إلى نفس السبب))[٣٣] ولي أن أشير إلى أن تحليلا سابقا يتعلق بالكلام الإلهي والكلام البشري جعل من افتراضاتهم اللاحقة المتعلقة بجزئيات الكلام تتسق بالضرورة مع ما هو قبلي في عملية التحليل، إذ إن أبا علي جعل النص القرآني معبرا حقيقة عن الكلام الإلهي، الأمر الذي رفضه أبو هاشم والقاضي. وينسجم هذا التحليل المختلف مع الإختلاف القائم في تحديد جنس الكلام. لذلك قلنا: إن الخطوة اللاحقة تنبني ضرورة بالإستناد إلى الخطوة السابقة لها في التحليل. الأمر الذي جعل أبا علي يقول بتعدد المحال. إذ إن الترتيب عند أبي علي سينطلق من جنس الكلام ← الذي يتحدد في ضوئه كلام الله ← الذي يتحدد في ضوئه أيضا القول بالمحل بمعنى أن الكلام ليس جنسا صوتيا، وهذا يقود إلى أن يكون النص القرآني الشريف ممثلا للكلام الإلهي على الحقيقة ← وهو أمر يقود إلى تعدد المحال. وينطبق الشيء نفسه على أبي هاشم والقاضي اللذين قالا: إن الكلام ليس سوى جنس صوتي ← الأمر الذي يقود إلى رفض أن يكون النص القرآني الشريف تمثيلا حقيقيا للكلام الإلهي، لأن الصوت زائل منقض ← وهو أمر يقود إلى رفض تعدد المحال.

المهم أن ثمة طريقا واضحا في الكشف والإستدلال الإعتزالي، إذ إن أيا منهم لم يحلل موضوعا ما إلا على وفق رؤية قبلية كاملة وواضحة تقوده على نحو واضح أيضا.وإذا ما انتقلنا إلى البنية سنجد خلافا واضحا بين أبي علي من جهة وأبي هاشم والقاضي من جهة أخرى، إذ يرى الأول أن الكلام لابد أن يستند إلى بنية مخصوصة مستندة هي أيضا إلى الحركة.لذلك كان يربط بين الحركة والبنية، الأمر الذي لم نجد له صدى عند أبي هاشم الذي يهتم بالبنية من دون وجود حركة، إذ إن الكلام عنده لا يحتاج إلا إلى المحل وإلى ((آلة مبنية ضربا من البنية))[٣٤] وهذا يعني أن البنية ترتبط – عند أبي هاشم – بآلة الكلام.وينكشف الأمر بوضوح عند القاضي – عندما يتعلق بالحركة – إذ إنه يرفض احتياج الكلام إلى الحركة مستندا في ذلك إلى وجود الصوت مع انعدام الحركة – كما هي حال الجوزة عند ضربها بالسندانة، فقد تسمع صوتا من دون أن نرى حركة[٣٥]، كما أن القول بالحركة يعني القول بأن الله سبحانه يفعل بأسباب، وهو أمر لا يستقيم عند القاضي لأن الله لا يحتاج إلى الأسباب، وهو قول المعتزلة جميعهم، لذلك يرى أبو هاشم ((أن قول أبي علي في هذا الباب يوجب عليه ترك أحد مذهبين: أما القول بحاجة الكلام إلى الحركة، أو القول بأنه تعالى لا يفعل بأسباب))[٣٦].ويؤكد هذا النص مرة أخرى الفكرة الأساسية المسيطرة على التفكير الإعتزالي، إذ إن الخلافات الجزئية المتعلقة بهذا الإفتراض أو ذاك تحسم من قبل هذا أو ذاك – بطريقة جدلية – بالإستناد إلى افتراض عقيدي كلي لا يختلف عليه المعتزلة.لذلك كان القول بأن الله لا يفعل بأسباب أمر لا خلاف فيه ومن ثم فإن كل افتراض يصطدم مع هذه الحقيقة سيكون مخفقا.

وإذا ما رجعنا إلى البنية سيكون الأمر أكثر عسرا في التحليل لأننا نجد غموضا مشكلا في قراءة نصوص القاضي وأبي هاشم – من قبل – المتعلقة بقضية البنية لأنهما يثبتان ضرورة وجود البنية لكينونة الكلام مرة ليرجعا إلى رفض أن يكون للكلام بنية مرة أخرى.ونعتقد أن آلة الكلام ستكون المفتاح

الوحيد لحل ذلك الإلتباس، إذ إنّ القاضي يربط ربطا وثيقا بين بنية الكلام وآلته، بمعنى أنّ البنية تتجلى في آلة الكلام التي تقوم بعملية الإنجاز وكأنّ آلة الكلام تعطي الكلام بنية معيّنة، لكنّ القاضي لا يسمح لنفسه أنْ يطلق لفظة ((بنية)) على الكلام لأنّ الكلام يتكون من عدد من الحروف ليختصّ كلّ حرف منها ببنية خاصة[٣٧].لذلك انّ بنية موحدة واضحة للكلام تصبح أمرا مرفوضا عند القاضي ولاسيما أنّ فرقا واضحا بين فعل ناتج من قادر لذاته وفعل ناتج من قادر بقدرة – بمعنى أنّ الكلام الإلهي لا يختصّ ببنية معينة، إنّه يختصّ بمحل معيّن، ويقود هذا إلى عدم حاجة الكلام – عند القاضي – إلى البنية إلاّ أنها تصبح ضرورة لما لها من علاقة ضرورية بآلة الكلام، ولي أنْ اشير كذلك إلى أنّ ثلاثية المحل والبنية والحركة تختزل عند أبي هاشم والقاضي لتصبح قائمة بالمحل حسب، لأنّ الحركة عندهما تجري مجرى السبب كما أنّ البنية تتعلق بآلة الكلام، التي لم تكن ضرورية في تحقق الكلام مثلما هي حال الكلام الإلهي المتحقق في شجرة ما من دون أنْ تكون له آلة.لأجل هذا يرتبط الكلام ارتباطا جدليا وبالضرورة بالمحل.

وثمة ارتباط جدلي آخر للكلام يتعلق بفاعله، إذ إنّ الكلام يصدر عن فاعل مدرك واع لما يقول.لذلك لا نقول: إنّ اللسان فاعل للكلام عندما يتعلق الأمر بالإنسان، كما أنّ الشجرة لا علاقة لها بفعل الكلام لأنّ الله سبحانه هو الذي فعل الكلام، وهو أمر يقود إلى أنّ آلة الكلام تتعلق بالإنجاز الصوتي المبني ضربا من البنية، في حين يهيمن الفاعل على الظروف الداخليّة والخارجيّة لإنتاج الكلام محققا بذلك انضواء الإنجاز تحت ظلّه.

المبحث الثاني
الصفة الخطية

وإذا كانت المنظومة المعرفية الإعتزالية تتحدد أصلا بمسار عقيدي متصل، فهي كذلك تحدد لنفسها نظاما منطقيا متسلسلا من التفكير يشعر المتأمل بأنه يخضع إلى سلطان الإنتظام في كل حيثيات الموضوعات التي هي موضع النقاش، إذ إن الصفة الخطية التي أكدها المعتزلة على لسان القاضي تبقى متواصلة في لسانيتها المعرفية من خلال منظومة معرفية كلية تمسك بخط متوازن ومتواصل من الأحكام.وتتضح هذه الخصيصة في مباحث الحكاية والمحكي، والقراءة والمقروء[38] فالحكم الصادر بالمباعدة بين الحكاية والمحكي ـ بمعنى أن الحكاية غير المحكي ـ ينبني أساسا ضمن خط معرفي متصل، إذ إن القول بالصفة الخطية التي تعني تراتبية توارد الحروف في لحظة ولادتها تؤذن بزوالها لتبدأ لحظة ولادة أخرى ليستمر النسق الخطي بوصفه نسقا لسانيا خالصا يميز الحدث اللساني قطعا، إذ إنه ((من المعلوم أن مبدأ خطية الخطاب ... هي في اللسانيات المعاصرة من المفاتيح الأساسية في تحديد خصائص الظاهرة اللغوية بل أنه يعد عند رواد المدرسة التوزيعية الوظائفية، وعلى رأسهم مارتيناي، السمة النوعية للنظام اللساني بمقارنته بالأنماط اللسانية الأخرى))[39].لذلك تتجلى صفة الزوال الصوتي في مفهوم الحكاية والمحكي لتصبح الحكاية – بوصفها صوتا زائلا – غير المحكي الذي يعني صوتا جديدا يتعلق بمصوت جديد.

ولابد من تجريد الحكاية والمحكي هنا من التراتبية الآنية في السلسلة الصوتية لأن المحكي قد يتأخر زمنيا ليقوم بوظيفته بوصفه سلسلة صوتية جديدة.لذلك كان المحكي مقابلا للدال في المصطلح اللساني الحديث لأن ((الدال وهو من طبيعة سمعية يجري في الزمن وحده وله الطبائع التي يستمدها من الزمن))[40].وهكذا

تستمر العملية في القراءة والمقروء لتصبح القراءة ـ بوصفها تصويتا لعملية ترميز كائنة ـ هي نفسها المقروءة لتعلقها بعملية التصويت نفسها، إذ إن التمثيل الكتابي أو الترميز أصبح في حقل الزوال الصوتي، بمعنى انفصام العلاقة بين الصوت والكتابة على وفق مفهوم الزوال الصوتي.

ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن ((الكلام صوت والكتابة أمارة للكلام فأما أن تكون كلاما في الحقيقة فمحال))[41].الأمر الذي يعني انفصال الكتابة عن الصوت لتخلفها عن تمثيل الكلام على الحقيقة، أي تخلفها عن تمثيل الصوت على الحقيقة.لذلك نستطيع القول: إن الصوت جنس مستقل عن جنس الكتابة التي تعد متخلفة عن مواكبة القدرة الصوتية ـ ثم يأخذ التفكير الإعتزالي لكينونة الكلام وماهيته بالتطور لينتهي عند القاضي إلى أنه المدرك المنقضي[42].((وفي هذا الإزدواج الاصطلاحي صورة ساطعة للسيطرة المنهجية والحصافة اللسانية ولا سيما إذا تنبهنا إلى ما بين طرفيه من تقابل على مستوى الدلالة ـ لأن المدرك مقبوض عليه بينما المنقضي هو المفلت من القبضة))[43].الأمر الذي يشير إلى إنفراد الدلالة الصوتية أو العلامات الصوتية عن سائر العلامات الأخرى ((فبينما يمكن أن يقدم الدالون المرئيون (الإشارات البحرية) وغيرها مواضع معقدة في الوقت نفسه على أبعاد كثيرة لا يتوفر الدالون الاوكوستيكيون إلا على خط الزمن ـ لذا نرى عناصرها تتقدم الواحدة بعد الأخرى، إنها تكون سلسلة))[44].بمعنى أن الدوال الاوكوستيكية ((ليس لها ما تتصرف به عدا خط الزمن فتأتي عناصرها الواحد تلو الآخر مكونة بذلك سلسلة وتبرز هذه الخاصية للعيان فورا بمجرد أن ترسم تلك العناصر بالكتابة وتعرض التتابع في خط الزمان بالتتابع في خط المكان بواسطة علامات الكتابة))[45].وإذا كان الترابط النسقي المنظم للمنظومة المعرفية الإعتزالية مؤكدا سيكون من المؤكد أيضا الترابط النسقي بين هذه المنظومة المعرفية ـ وهي تتصدى.لتحليل الوقائع على نحو عام والواقعة اللسانية على نحو خاص ـ والمنهج العقيدي ((الذي تنزل حضاريا في منزلة البناء العلوي

المسيطر على خامة التفكير اللغوي حتى أنّهُ يكاد ينفرد ظاهرياً بحق الإحتكام وأمر التقييم))[٤٦].وتتجلى هذه العلاقة التي استندت إلى مبدأ الإنفصال في تحليلاتها ــ في رفضها مبدأ السببيّة في علاقة الأشياء بعضها ببعضها الآخر، الأمر الذي قاد إلى فكرة التجاور في تحليل الواقعة اللسانية ــ الصوت تحديداً ــ ولكي تتحقق فكرة التأليف في الحروف، بمعنى التجاور، يجب أنْ يكون الكلام متولداً اذ ((لا يصحّ أنْ يُفعل ألاّ متولداً))[٤٧].الأمر الذي يقود حتماً وبالضرورة إلى انّهُ لا يصحّ في الكلام ((أنْ يوجدَ مجتمعاً في حالةٍ واحدة))[٤٨].لهذا نصلُ مع المنظومة المعرفيّة الإعتزاليّة الى حقيقةٍ مؤداها أنّ الكلام لا يكون مفيداً ما لم يكن متولداً يتميّز بصفته الخطيّة التي تميّزهُ من غيره من العلامات الأخرى.ومن أجل هذا يجبُ أنْ يكون الكلام مفعولاً لفاعل لكي نصل إلى الهدف العقيدي الخالص الذي يرى أنّ كلام الله مخلوق، فهو غير قديم لأنّ القدم يأتي دفعةً واحدةً، بمعنى أنّ الكلام يأتي مجتمعاً، الأمر الذي يُبعدهُ عن تحقيق الفائدة المتعلقة بالمكلفين .وهو أمر ينضوي تحت خيمة المنظومة المعرفية العقيديّة التي تحتّمَ أنْ يكون الكلام مفيداً ولاسيما المتعلق منهُ بالكلام الإلهي، إذ إنّ وجود المكلفين يجعل الرسالة اللسانيّة كاملة.

وتستمرُ هذه المنهجيّة الإعتزاليّة في ظاهرة المجاز أيضاً، إذ تظهرُ أهميتهُ من خلال ما يثيره من الدهشة إزاء قدرته على التنقل في دواخل اللغة محيلاً إياها إلى حركة مبدعة.

المبحث الثالث

المجاز

كان أول حافز ((يفجأ المتطلع الغض إلى دقائق اللغة واسرار الكلام أن للمجاز من الوزن والثقل في حياة اللغة ما لا يقدره الإنسان عادة على الإطلاق، ونعني بحياة اللغة جانبها الوظائفي الأولي وهو التكريس النفعي في التعامل الدائم معها دون أن نقصد إلى مرتبتها الفنية وتسخيرها الإبداعي، ولكن الناظر في مفاعلات اللغة تركيبا ودلالة يهتدي رأسا إلى أن شأن المجاز مع اللغة كشأن الدم الحيوي في الكائن، وهذه الظاهرة لا تعزى أساسا إلا إلى كون المجاز إفرازا من إفرازات النظرية المحورية في اللغة وهي المواضعة من حيث هي تشكل دائم ومخاض مستمر))[٤٩].لذلك أشار إبن جني في خصائصه إلى أن ((اكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة))[٥٠].وتتفق الدراسات المعاصرة على نحو أو آخر على أن لعلم الكلام ومن ثم للمتكلمين المسلمين الأثر الأساسي في نشوء مبحث المجاز ولاسيما المعتزلة الذين تعلقوا بعملية التأويل لآيات القرآن الكريم تعلقا ملحوظا.بيد أن هذه الدراسات ((لا تكاد تتجاوز ذلك إلى الدخول في طبيعة التصورات والمفاهيم الكلية المتعددة التي تمثل البطانة الحقيقية التي تشكل على أساسها مفهوم المجاز في كتب البلاغيين ــ خاصة المتأخرين منهم مثل عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والخطيب القزويني.والدخول إلي مثل هذه التصورات اللغوية والدينية يمكن أن يضيء لنا كثيرا من الجوانب التي نلمح أحيانا آثارها السطحية وننقدها دون أن نكون قادرين على تحليل جذورها واسبابها العميقة))[٥١] لأجل هذا يصبح الرجوع إلى مهاد التفكير الإعتزالي والكلامي على وجه التحديد أمرا تمليه ضرورة البحث العلمي الدقيق لأي مظهر من مظاهر اللغة عندهم، الأمر الذي يربط على نحو ملحوظ

النتائج اللغوية المقررة من قبل المتكلمين والمعتزلة على نحو خاص – بالمظاهر العقيدية لهذه الفرق، إذ إن الأساس المعرفي مرتبط ارتباطا جدليا بتفكيرهم أو مناهجهم العقيدية.لذلك لم تكن ظاهرة المجاز بوصفها إحدى الظواهر اللغوية الأساسية منعزلة عن مظاهر اللغة الأخرى من ناحية معرفية لمنظريها.أي ((أن أي تصور لمفهوم المجاز لابد أن يستند إلى تصور ما – مهما كان غموضه – لطبيعة اللغة ووظيفتها . ولابد أن يستند هذا التصور – بدوره – إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها من غيرها من أنواع الدلالات.ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان – وهذه التصورات كلها تمثل انعكاسا ديناميا يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الموضوعية.وعلى ذلك يجب أن تفهم التصورات ذات الطبيعة النوعية في ضوء علاقتها بالمفاهيم والأطر الفكرية التي أفرزتها))[٥٢].لذلك نجد الأحكام الصادرة من هذه الفرقة أو تلك إزاء هذه الظاهرة اللغوية أو تلك إنما تتشكل نتيجة لتسلسل منطقي للمنظومة المعرفية لدى كل منهم.ولنأخذ ظاهرة المجاز بوصفها دليلا آخر لتبيان تسلسل هذه المنظومة المعرفية.فالمعتزلة الذين يؤكدون وجود المجاز في القرآن الكريم وفي اللغة على وجه عام اصطدموا بأهل الظاهر الذين رفضوا فكرة المجاز من أصلها[٥٣]، رفضوا وقوعه في القرآن الكريم وفي اللغة عموما.الأمر الذي دفع الأشاعرة إلى أن يقفوا متوسطين في النظر إلى هذه القضية من أجل حلول توفيقية بين الطرفين[٥٤].وهذا يستدعي بالضرورة حضور الخلاف المعرفي تجاه أصل اللغة ومن ثم تجاه أصل المعرفة أهي نقلية أم عقلية ؟ لقد ذهب أهل الظاهر إلى أن اللغة توقيف من الله في حين ذهب المعتزلة إلى القول بالتواضع.الأمر الذي يقود بالضرورة إلى أن تكون أصل المعرفة عند أهل الظاهر إنما هو النقل في حين أحال المعتزلة أصل المعرفة إلى العقل[٥٥].

تخضع العملية الفكرية – إذن – إلى تسلسل منطقي تظهر بموجبه مصداقية الأحكام الصادرة من كل طرف من الأطراف.ولسنا هنا بصدد تقويم هذا التنظير أو

ذلك، وإنما نريد أن نعرض للأسس المعرفية عند هذه الفرق – التي قادت إلى تشكل فرضياتهم اللغوية التي هي الآن مدار بحثنا.لقد أنكر أهل الظاهر وقوع المجاز في القرآن الكريم واللغة بالإستناد إلى ((أن المتكلم لا يعدل إليه ألا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى))[٥٦].الأمر الذي دفع إبن قيم الجوزية إلى القول بانعدام ما يسمى بالحقيقة والمجاز في اللغة ومن ثم إنكار تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز متهما القائلين بالحقيقة والمجاز بأنهم لم يستندوا إلى دليل شرعي أو لغوي أو عقلي إذ إن ((العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، حقيقة كان أو مجازا : فإن دلالة اللفظ على معناه ليست كدلالة الإنكسار على الكسر والإنفعال على الفعل – لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ – والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ولا أشار إليه.وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك))[٥٧].لذلك يرى ابن قيم الجوزية أن منشأ المجاز ارتبط بالمعتزلة والجهمية والمتكلمين على نحو عام.ويؤدي هذا التصور – بالضرورة – عند إبن قيم الجوزية إلى رفض فكرة المجاز لأنها تخضع إلى فكرة التواضع، إذ إن الحقيقة يجب أن تسبق المجاز ليتمكن المجاز من الكينونة والظهور[٥٨] .

الأمر الذي يؤكد العلاقة الإصطلاحية بين ظاهرة المجاز والحقيقة في حين يرفض إبن الجوزية كل ما يتعلق بفكرة الإصطلاح أيمانا منه أن اللغة توقيف من الله[٥٩].وهو أمر يقودنا إلى القول بأن أصل اللغة – على وفق المنظور التوقيفي – يتسق مع التطور العام لأصل المعرفة التي تقدم النقل على العقل.وهو ما دعا أبن قيم الجوزية إلى التصدي إلى أصل المعرفة الإعتزالية التي قدمت العقل على النقل متهما إياها بأنها اقتبست هذا الأصل من قياس إبليس الذي فضل نفسه على آدم مسوغا هذا التفضيل في أنه مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين[٦٠]. لذلك ((يعد الإستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى لأنه بمثابة

استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد الله دون تأويل))[٦١]. والحصيلة التي يمكن أن نخرج بها هي أن المعتزلة اثبتوا وجود المجاز في اللغة والقرآن الكريم على نحو خاص بهدف عقيدي الغرض منه عدم حمل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم على ظاهر معناها المؤدي إلى التشبيه والتجسيم[٦٢] .

لذلك كان دور المجاز أساسيا في تأويل هذه الآيات الشريفة لكي تساير المعرفة العقلية للذات الإلهية المتعالية، الأمر الذي يقود إلى تأكيد إنتظام التفكير الإعتزالي ضمن سلسلة معرفية مقيدة في أصلها بقيد العقيدة.ولم يكن هذا الإنتظام مقصورا على المعتزلة حسب، إنما هو انتظام متفش عند كل الفرق الكلامية المتغايرة في نسقها العقيدي لذلك يقسم عبد القاهر الجرجاني المجاز على قسمين عقلي ولغوي.وكان هدفه عقيديا خالصا تبلور على وفق أشعريته، إذ إن إسناد بعض الأفعال لغير الله يؤرق الجرجاني الأشعري حتما . فعندما نقول ــ أهلكني الدهر ــ فان هذا التركيب لا يتعدى أن يكون مجازا عقليا لأن الدهر لا يهلك، إنما الذي يهلك هو الله سبحانه.فإذا لم نقل إن هذا المجاز مجاز عقلي سنتيح الفرصة للدهر أن يكون هو المهلك فعلا ــ ولا سيما أن هذا الإفتراض يلقى القبول عند غير المؤمنين بالله تعالى، إذ يرون أن الدهر هو الذي يهلك.ولذلك يفصل الجرجاني بين أفعال هي ليست إلا للقادر على فعلها من مثل ــ تكلم الحيوان وهو تركيب يسند إلى المجاز العقلي.وثمة أفعال هي لله حسب من مثل الإماتة والإحياء والإنبات. الأمر الذي يجعل إستنادها إلى غير الله تعالى من باب المجاز العقلي.أما المجاز اللغوي هو نقل اللفظ عن معناه الوضعي إلى معنى جديد تربط بينهما علاقة ما.لأجل هذا كان التقسيم المجازي عند الجرجاني الأشعري مؤسسا ــ بالضرورة ــ على تصور عقيدي خالص[٦٣].

المبحث الرابع
القصدية

لقد ربط المعتزلة دلالة الكلام بالمتكلم وحاله ابتداء من إتقان عملية المواضعة وانتهاء بقانون القصد الذي ارتبط بعملية التواضع اللغوية في بادئ الأمر، بمعنى أن الكلام وجد ليكون دالا.فالذي يتقن المواضعة يستطيع بالاضافة إلى قصده أن يدل.الأمر الذي جعل القاضي يذهب إلى أن يقول: ((إنما أعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة فلابد من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله. فإذا تكاملت هذه الشروط فلابد من كونه دالا ومتى لم تتكامل فموضوعه أن يدل، وإن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أن يستدل به))[٦٤].بمعنى أن على المتكلم أن يعي ما يتكلم به بعد أن يكون قد علم المواضعة ليصبح كلامه ذا دلالة ــ لذلك يمكن القول إن ((متصور القصد ثري في تنزله ضمن محركات الحدث اللساني: فهو قبل كل شيء يعني القصد إلى الفائدة بعد العلم بسنن المواضعة.بل هو في كل لحظة من لحظات إستعمال اللغة قصد لفائدة معينة طبقا لسنن المواضعة العامة في جهاز تلك اللغة مع تكريس مظهر من مظاهرها العملية في الممارسة.ويمكن أن يؤول هذا الإستنباط إلى اعتبار أن قانون القصد يتمثل في القصد لا إلى مبدأ المواضعة باعتبارها فكرة مجردة لصيقة بالظاهرة اللغوية عامة.وإنما هو قصد ناموس معين من نواميس المواضعات اللغوية بما يخرجه على سنن لغة معينة من اللغات))[٦٥].لذلك لا يستقيم الكلام الصادر من متكلم ما من دون أن يخضع إلى قانون القصد، بمعنى أن الكلام يصبح فارغا من أية شحنة دلالية، إذ إن الكلام يستمد ثراءه الدلالي من قانون القصد الذي يستمد ثراءه هو أيضا من المتكلم الذي يجعله متحركا ومؤثرا في توجيه الخطاب إذ إن قصد المتكلم سيكون مؤثرا في

تحديد المعنى، فإذا ((ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوظيفة التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل ويتدقق ويغتني))[٦٦].لذلك يصبح كل ما يتعلق بالجمود الكلامي (النص الجامد) خارج معطيات القصد، الأمر الذي اقتضى من القاضي عبد الجبار أن يقصي المحكي من مفهوم القصد، إذ إن الحاكي يصبح ضمن هذا الإطار ناقلا حسب، لذلك يعني الإهتمام بالمؤلف الإهتمام بالخصائص الاسلوبية التي يمكن استخلاصها من النص، وهذا ما يصدق ((على كثير من النصوص الحديثة، التي يشكل الأسلوب فيها بصمة قلما تخدع ((اللهم إن كنا إزاء تقليد ومحاكاة))[٦٧].لم تكن المحاكاة – إذن – إفرازا لمعطيات النص على جهة الإبتداء، إنها ليست سوى تقليد.لأجل هذا عندما ((يفصح الناقل عن مبتغاه في التقليد، نكون أمام شكل من الكتابة يتطلب قراءة تحدوها الرغبة في معرفة الكيفية التي يعمل بها الناقل على إلغاء صوته ليفسح المجال لصوت المؤلف المنقول عنه.حينئذ يكون القارئ على علم بأنه أمام كلام لا يصدر عن المؤلف المنقول عنه وإنما عن آخر يسعى لأن يذوب في لغة ليست لغته. هناك غش وتزييف، بيد أن قواعد اللعبة وأهمها الحرص على الالتباس واتقانه، مراعاة بوضوح))[٦٨].وقد يصل الإهتمام بالمؤلف في الثقافة العربية إلى إعتبار ((تراتب النصوص كان في الوقت ذاته تراتب مؤلفين))[٦٩] ويتعدى قانون القصد المواضعة بمفهومها البنائي ليضم إلى إهتماماته – المتلقي – بوصفه ركنا أساسيا في عملية التحاور اللساني ((وبذلك يكتسب قانون القصد بعده التواصلي الأوفى بما أنه يصبح معيارا أوليا في استقامة جهاز التخاطب بمختلف أركانه))[٧٠].ولا سيما أن القاضي عبد الجبار أكد ((أن المكلم لغيره إنما يحصل مكلما له بأن يقصده بالكلام دون غيره.ويكون آمرا له متى قصده بالكلام وأراد منه المأمور به))[٧١].الأمر الذي حمل الدكتور عبد السلام المسدي على القول بأن القصد يصبح ((قانونا داخليا في صلب المواضعة، يحدد أجناس الخطاب من خبر أو أمر أو استخبار فيتحول بالصياغة اللسانية من الوظيفة الإبلاغية إلى الوظيفة الإقتضائية كما في الأمر والنهي والطلب))[٧٢].وبما

أن قصد المتكلم لا يعلم باضطرار فإن النص اللغوي سيترك أثرا في بلورة تجليات قصد المتكلم، بيد أن هذا الأثر النصي لا يستطيع أن يحقق دلالة متكاملة بمعناها اللساني الواسع ما لم يستمد طاقة أخرى من استحضار ظروف المتكلم العامة.وقد عمقت فكرة النص ومن ثم القارئ في الدرس اللساني الحديث.فإذا ((كان المؤلف قد بسط سلطته على الساحة النقدية لردح من الزمن ... فان هذه السلطة ما لبثت أن تداعت واندثرت أمام تدافع السلطات الأخرى ممثلة في سلطتي النص والقراءة))[٧٣].وهو أمر يصبح فيه النص بديلا عن المتكلم الذي لم يعد سوى ناسخ حسب، ((ينسخ نصه مستمدا وجوده من المخزون اللغوي الذي يعيش في داخله مما حمله على مر السنين، وهذا المخزون الهائل من الإشارات والإقتباسات جاء من مصادر لا تحصى من الثقافات ولا يمكن استخدامه ألا بمزجه وتوليفه، ولذا فان النص يصنع من كتابات متعددة منسحبة من ثقافات متنوعة، وهو يدخل بذلك في علاقات متبادلة من الحوار والمناقشة مع سواه من النصوص))[٧٤].لذلك لم يكن الحديث هاهنا حديثا عن نص منعزل، فهو يعني مجموعة نصوص متشابكة متداخلة، الأمر الذي جعل جولياكرستيفا تقول: ((إن كل نص اقتطاع وتحويل لنصوص أخرى))[٧٥].واستمر الأمر على هذه الشاكلة حتى جاءت مرحلة ما بعد البنيوية التي أولت القارئ إهتماما كبيرا أدى إلى موت المؤلف عند رولان بارت ليحل القارئ منتجا للنص ذاته، في حين ظل المؤلف أو المتكلم المسيطر الوحيد على أركان الخطاب الإعتزالي.ولكي نتمكن من معرفة مقاصد المتكلم (الإنسان) لابد أن ننطلق من النص نفسه ولكن من دون أن نهمل ظروف المتكلم.لأجل هذا يقول القاضي عبد الجبار ((إن الكلام في الشاهد يكون أمارة لما يريده المتكلم إذا لم يعلم مراده باضطرار، ويكون أمارة للأمر المراد، وقد علمنا أن كونه أمارة في القوة والضعف، يختلف بحسب علمنا واعتقادنا، في حال المتكلم))[٧٦].

وقد كان إهتمام المعتزلة بالمتكلم تجنبا لمعنى الآيات المتشابهات في القرآن الكريم إذا ما فسرت على ظاهرها.لذلك يصبح الإستناد إلى قصد المتكلم في تأويل

هذه الآيات أمرا تمليه العقيدة الإعتزالية، ليقود بالضرورة إلى هيمنة القصد الإلهي القبلي على النص القرآني.ولكي يلتزم المعتزلة بقانون القصد المتعلق بالمتكلم مباشرة لم يطلقوا العنان للنص اللغوي (الإنساني) في إستكشاف المقاصد وذلك من خلال تعليق النص اللغوي بظروف المتكلم، وهو أمر يكشف ميل المعتزلة لإعطاء النص اللغوي (الإنساني) أهمية بوصفه منطلقا إلى معرفة المقاصد ولكن يجب أن يكون مقيدا بظروف المتكلم ليهيمن المتكلم من جديد على الحدث اللساني، الأمر الذي يؤكد نسقية المنظومة المعرفية الإعتزالية.

وبسبب إهتمام المعتزلة المتزايد بالمتكلم يذهب بنا الظن إلى أن المتكلم عندهم يحتل موقع العلامة اللسانية ليصبح نفسه علامة.وهو أمر أكدته التداولية ((التي من شأنها أن تضع الشروط التي تتوفر في المعبرين حتى يصح أن يكون حامل العلامة علامة))[٧٧] ويبين موريس علاقة المتكلم بالمنهج التداولي إذ يقول: ((إذا كنا نحيل في بحث ما مباشرة على المتكلم أو على مستعمل اللغة، متى تكلم بتحديدات اكثر عمومية.فإننا نعتبر هذا البحث صادرا عن التداولية))[٧٨]. ألا يكفينا تعريف موريس هذا لكي نقول: إن إهتمام المعتزلة بالمتكلم وبظروفه ومعرفة أحواله يتيح لنا تجذير المفهومات التداولية المعاصرة إلى إمتداد إعتزالي على الرغم من الإختلاف الكبير بين مرجعية المنهج التداولي ومرجعية التفكير الإعتزالي، إذ إن الأخير كان عقيديا في عامة توجهاته في حين يعد المنهج التداولي منهجا لسانيا في المقام الأول، إذ يعنى بالإنجاز اللغوي الذي تتضافر في تهيئته مستويات اللغة الأخرى ليصبح متمما رئيسا لإنجاز العمل اللغوي بكليته ((ولكي تقترب جملة ما من ملفوظ ما، عليها أن تستجيب لبعض الشروط النحوية والدلالية بالإضافة إلى إنتاجها الذي عليه أن يلبي بعض الشروط التداولية كإنتاجها من طرف كائن واع، له موقف اقتراحي))[٧٩].لقد استولت التداولية على كل طاقات المستويات اللغوية الأخرى، بمعنى أن اللغة تتألف من مجموعة مستويات أساسية تتمثل في المستوى الصوتي **phonology**، والمستوى الصرفي **morphology**،

والمستوى النحوي **syntax**، والمستوى الدلالي **semantics**، والمستوى التداولي **pragmatics**.وإذا ما دققنا النظر من ناحية عملية بهذه المستويات نصل إلى نتيجة مفادها أن كل مستوى من هذه المستويات يوفر الأسباب اللازمة لعمل المستوى الآخر، إذ إن المستوى الصوتي يعد مستوى رئيسا في هذه النسقية إذا ما تعلق الأمر بتحقق الوحدات الصوتية بوصفها وحدات تخضع لاحقا لعمل المستوى النحوي الذي ينظر إلى أشكال هذه الوحدات ومن ثم كيفية تنظيم العلاقات الرابطة بين هذه الوحدات، الأمر الذي يسهل عمل المستوى الدلالي الذي يتعامل مع وحدات متحققة تستند إلى علاقات نحوية معروفة.لذلك يتركز عمل المستوى الدلالي في النظر إلى علاقة هذه الوحدات بعضها ببعضها الآخر من أجل الإنتهاء إلى دلالة معينة، إذ إن النظر إلى الوحدات اللغوية بوصفها أشكالا حسب يصبح أمرا قاصرا في نظر المستوى الدلالي الذي يهتم بالدلالة أولا معتمدا على منجزات المستوى الصوتي والمستوى النحوي[٨٠].لأجل هذا نقول إن التداولية **pragmatics** تعتمد منجزات كل هذه المستويات لتنظر إلى علاقة الكلي المنجز بالمتكلم وما يحيط به من ظروف[٨١] ((لأن معاني الكلمات قد تتغير أثناء تغير الوضعية الاجتماعية والنفسية للفرد المتكلم))[٨٢].ولكل ما تقدم لا نريد أن يفهم من عملية التفتيش عن مقاربة تداولية في التفكير اللغوي الإعتزالي على أنها عملية يراد منها تحقيق ما يسمى بالعمل الإسقاطي للحديث على القديم أو العكس، إنما هدفنا الوصول إلى جملة من الأفكار والأحكام اللغوية الإعتزالية التي تعد متطورة في دقتها إذا ما قيس الأمر بالأحكام اللسانية الحديثة التي عمقت هذه الأفكار على نحو لا يتيح لنا القول بالتشديد على سبق المعتزلة في هذه الفكرة أو تلك.لذلك يهتم العمل برمته بتجذير الأفكار ومن ثم الكشف عن عبقريات تستحق الوقوف عندها ولا سيما أن المعتزلة اعتمدوا التأويل منهجا رئيسا في عملية التحليل والتفسير مستندين في ذلك إلى قانون القصد.إذ إن ((تأويل أي نص، إنما يعزى (وبشكل أساسي) إلى عوامل تداولية))[٨٣]. فنستطيع بسبب من ذلك أن نقول: إن التأويل يتعامل مع اللغة

بوصفها شيئا متحققا على مستوى الخطاب المسموع أو المكتوب، علينا أن نفهم كذلك أنه يتعلق بالنص المسموع إذا ما تدانت أهمية المكتوب إزاء المسموع، لأن ((مهمة التأويل كانت أولا، وخاصة فهم النصوص، وكان (شليرماخر scheirmacher) أول من قلل من أهمية التدوين بالنسبة إلى المسألة التأويلية: إذ كان في الواقع، يعتبر أن مسألة الفهم تطرح على السواء، على صعيد الخطاب الشفهي، لا بل أنها تجدها هنا تحققها الفعلي))[84].لذلك استدعت إقامة علاقة بين العلامات ومؤوليها نظرية أفعال الكلام لتقوم بواجبها في كونها ((دراسة نسقية للعلاقة بين العلامات ومؤوليها.ويتعلق الأمر بمعرفة ما يقوم به مستعملو التأويل، وأي فعل ينجزون، باستعمالهم لبعض العلامات.وبمعنى آخر لا توجد تداولية مباشرة أكثر من هاته الدراسة.ومع هذا تشاء سخرية التاريخ ألا يستعمل (اوستن) و (سيرل) تسمية التداولية لصالحهما))[85]. ولا سيما أن اوستن يرى في استكمال أو إنجاز بعض أنماط الأفعال ـ الوحدة الدنيا للتواصل الإنساني مستبعدا بذلك الجملة أو أي تعبير آخر من كونها تمثل الوحدة الصغرى للتواصل.وهذا يعني أن اوستن وسيرل لم يستعملا منهج التداولية في كونه منهجا قبليا لهما، أي أن أعمالهما هي التي دلت على تداوليتهما. لذلك يمكن أن نقول: إن سخرية التاريخ لم تبدأ مع اوستن وسيرل، إنما بدأت مع المعتزلة، إذ يتلمس الباحث أن التداولية تتفشى في أعمالهم على نحو يثير الدهشة، ولا سيما أن من بين أبرز إهتمامات أولئك المعتزلة ـ وهم يخوضون في تحليلاتهم اللغوية ـ المتكلم أو بالتحديد قصد المتكلم وهويته والظروف المحيطة به.

ولابد من التذكير بأن المعتزلة تعاملوا مع اللغة المسموعة لأنهم رفضوا وجود لغة مخزونة (الكلام النفسي)[86].وهو أمر يقود إلى تحقق المعنى في الخطاب المسموع المستند إلى المتكلم وقصده، وكأن قانون القصد قد اصبح المحور الرئيس في الحدث اللساني عندهم.وقد نجد صدى هذا التفكير يتحقق في الإتجاه الوظيفي الذي ((لا يفصل المعنى عن تركيب الجملة - بمعنى أن المتكلم لا ينطق بالجملة

عارية ثم يكسيها ثوب المعنى في مرحلة تالية... ولكن ينشأ في الظرف المناسب وفي لحظة الخلق اللغوي، أي في لحظة تفاعل المرء مع الحدث - يقول هاليدي: (إن السياق جزء من التخطيط الكلي ... ليس هناك انفصال بين ماذا نقول وكيف نقول، اللغة إنما تكون لغة عن طريق الإستعمال في سياق الحال.وكل ما فيها مرتبط بالسياق))[87]. وإذا كان سياق الحال يهتم بالمتكلم وحاله فقد أولى المعتزلة المتكلم إهتماما لا نظير له، ولا سيما أنهم ينظرون إلى اللغة من خلال المنجز من الكلام، بمعنى أن الملفوظ لا ينفصل عن محيطه ومتكلمه، الأمر الذي يشير بوضوح إلى إهتمام المعتزلة بظروف التلفظ دون الإهتمام إلى البنية الدلالية للفظ، وهو أمر دعت أليه التداولية التي ((تعلي من شأن ظروف التلفظ دون بنية اللفظ الدلالية))[88].

هوامش الفصل الأول:

١- التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٣٥، وينظر: اللسانيات واللغة العربية: ٢ / ٩٨.

٢- علم الدلالة (لاينز): ٩، وينظر: علم الدلالة السلوكي: ٥.

٣- ينظر: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٥، وينظر: الدرس الدلالي في خصائص ابن جني: ١.

٤- اللغة والمعنى والسياق: ١٦.

٥- علم الدلالة (بالمر): ٥١.

٦- ينظر: المصدر نفسة: ٥١.

٧- الإنصاف: ١٠٦.

٨- المنخول: ١٠١.

٩- المغني: ٧ / ١٤.

١٠- المصدر نفسهُ: ٧ / ٦.

١١- نحو علم للترجمة: ٧٨.

١٢- المغني: ٧ / ١٨.

• إنَّ الإشارة إلى أنَّ المعنى يتحققُ في العلاقة بين الدال والمدلول من جهة أو في المدلول من جهةٍ أخرى هو أمر مؤقت بسببٍ من تدرج التفكير الإعتزالي في هذه القضية ، ونتيجة لدوافع استدلالية عقلية تهدف إلى المحاججة الدفاعية . لذلك نؤكد أن المعنى عند المعتزلة لا يتحقق إلا في الدال .

١٣- نحو علم للترجمة: ٨٤.

١٤- المصدر نفسهُ: ٨٤.

١٥- تيارات في السيمياء: ٥١.

١٦- مدخل إلى علم الدلالة: ٥.

١٧- المعتمد في أصول الفقه: ٢٠.

١٨- المصدر نفسهُ: ٢٠.

١٩- مدخل إلى علم الدلالة: ٥ وبعد المداولة مع الدكتور مالك المطلبي وجدنا أن المكافئ في اللغة العربية لاشتغال الرتبة يتمثل في :

قتلت الصغرى الكبرى .

قتلت الكبرى الصغرى .

٢٠- المصدر نفسه: ٨.

٢١- المصدر نفسه: ٨.

٢٢- المصدر نفسه : ٤.

٢٣- ينظر : المصدر نفسه: ٤.ولعله، هنا، يشير إلى جهود نيكولاي تروبتسكوي في تأسيس نظرية متكاملة في الفونيمات والنظام الفونيمي، ولا يقصد علم الأصوات phonetics .

٢٤- المصدر نفسه: ٤.

٢٥- المغني: ٥ / ١٧٤.

٢٦- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ٩٢.

٢٧- المصدر نفسه: ٩٢.

٢٨- ينظر : اللغة والمعنى والسياق: ٤٢.

٢٩- المصدر نفسه: ٤٣.

٣٠- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ٩١.

٣١- نحو علم للترجمة: ١٠٧.

٣٢- المغني: ٧ / ٣١.

٣٣- المصدر نفسه : ٧ / ٣٤.

٣٤- المصدر نفسه: ٧ / ٣١.

٣٥- ينظر: شرح الاصول: ٥٤.

٣٦- المغني: ٧ / ٣٥.

٣٧- ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٣٨.

٣٨- تنظر هذه المباحث في متن الكتاب .

٣٩- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٢.

٤٠- توطئة لدراسة علم اللغة: ١١٧.

٤١- المغني: ٧ / ١٩١.

٤٢- ينظر: المصدر نفسه: ١٦ / ٢٠٤، وينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٤.

٤٣- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٤.

٤٤- توطئة لدراسة علم اللغة: ١١٧.

٤٥- دروس في الألسنية العامة: ١١٥.

٤٦- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٠٠.

٤٧- المصدر نفسه: ٢٧١، وينظر: المغني: ٧ / ٤١.

٤٨- التفكير اللساني في الحضارة العربية:٢٧١، وينظر:المغني:٧/٢٠ .

٤٩- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٨٨.

٥٠- الخصائص: ٢ / ٤٤٩.

٥١- إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢١ ــ ١٢٢.

٥٢- المصدر نفسه: ١٢٢.

٥٣- ينظر: المصدر نفسه:٢٢٢، وينظر:أسرار البلاغة: ٣٣٩ .وينبغي أن نشير هنا إلى ما قرره ابن حزم في هذه المسألة، إذ قال: " وبلى هو قادر على ما يشاء وكل ما يتشكل في الفكر.ولكن كل ما لم يأتنا به نص أنه فرق تعالى فيه ما قد تمت به كلماته من الموجودات، فهو مكذب، كما أن كل مدع ما لم يأت به دليل فهو مبطل"، وكذلك قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال [هود : ٤٢] فإنه تعالى سمى حركة السفينة جريا وحركة السفينة اضطرارية.وهذا مما قلنا من أنه تعالى يسمي ما شاء بما شاء، فهو خالق الأسماء والمسميات كلها ما شاء لا إله إلا هو ... وأما قوله تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد [ق : ٣٠] وهو عندنا حقيقة وإنطاق لها (الإحكام في أصول الأحكام: ٤١٥ – ٤١٦).

٥٤- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٢.

٥٥- ينظر: المصدر نفسه: ١٢٣.

٥٦- الإتقان في علوم القرآن: ٢، ٢٦، وينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٦.

٥٧- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة : ٢٤١ ــ ٢٤٢، وينظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٧.

٥٨- ثمة فكرة طريفة يذكرها جان جاك روسو عن المجاز، إذ يرى أن اللغة المجازية هي

التي تولدت أولا ومن ثم لحقت بها الحقيقة.فقد أتخذ روسو من العاطفة والشعر بأعتبارهما المرحلة الأولى في حياة الإنسان (المتكلم). ولم يخطر ببال هذا الإنسان أن يفكر إلا بعد زمن طويل.لأجل هذا يضرب لنا روسو مثلا، لو أن رجلا متوحشا صادف أن التقى رجالا متوحشين فأنه سيفزع أول مرة ليطلق عليهم أسم العمالقة معتقدا أنهم يفوقونه طولا وعرضا. بيد أن الأمر سيختلف بعد أن تتكرر التجارب عليه ليكتشف أن أولئك العمالقة ليسوا سوى بشر مثله، إذ إن لفظة العمالقة لا تتناسب وأحجامهم الحقيقية، لذلك يفضل أن يستبدلها بلفظة (أنسان) لتصبح الأخيرة اللفظة الحقيقية، في حين مثلت اللفظة المنسوخة (العمالقة) اللفظة المجازية. (ينظر: محاولة في أصل اللغات: ٣٥ ــ ٣٦).

٥٩- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٣، ١٢٩، وينظر: الصواعق المرسلة: ٢٦٧.

٦٠- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣٠، وينظر: الصواعق المرسلة: ١٨٧ وما بعدها.

٦١- إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣٠.

٦٢- يلاحظ د. محمد المصباحي أن موقف الحرفية (المشبهة – الحشوية) يتميز بما يمكن تسميته بمد أو نشر المعنى الأدنى أو الأقرب إلينا على المعنى الأعلى أو الأقرب إلى ذاته (ينظر: دلالات وإشكالات: ٧).

٦٣- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٤٤ ــ ١٤٥.

٦٤- المغني: ١٦ / ١٤٩.

٦٥- التفكير اللساني في الحضارة العربية : ١٤٥.

٦٦- المقاربة التداولية: ١٩.

٦٧- الكتابة والتناسخ: ٨ .

٦٨- المصدر نفسه: ١٢.

٦٩- المصدر نفسه :١٢.

٧٠- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٦.

٧١- المغني: ٧ / ٧٠ ــ ٧١.

٧٢- التفكير اللساني في الحضارة العربية : ١٤٦.

٧٣- علاقة النص بصاحبه، دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية: ١١٥.

٧٤- الخطيئة والتكفير: ٧٢، وينظر: علاقة النص بصاحبه: ١١٤ ــ ١١٥.

٧٥- علاقة النص بصاحبه : ١١٥، وينظر : مدخل لجامع النص: ٩٠.

٧٦- المغني: ٥ / ٣٥٠ .

٧٧- تيارات في السيمياء: ٨٢.

٧٨- المقاربة التداولية: ٣٤.

٧٩- المقاربة التداولية: ٤٣.

٨٠- ينظر: علم الدلالة (أحمد مختار عمر): ١٣.

٨١- ينظر: منطق اللغة : ٢ ــ ٤، ٣٣ ــ ٣٥.

٨٢- المصدر نفسه: ١٦.

٨٣- القارئ في الحكاية: ١٦.

٨٤- اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: ٢٦.

٨٥- المقاربة التداولية: ٦٠.

٨٦- ينظر مبحث (الكلام النفسي) من هذا الكتاب . ويتحقق هذا التصوّر في اللغة التي ليس لها " إلاّ ما تعبرهُ وما يمكن أن تعبرهُ في الواقع وفي الممكن، أي هي ظاهرة واقعية فعلية تتحقق في الواقع ... يمكن التقاطها بواسطة المعبر ذاته " (فلسفة اللغة : ١٧٥).

٨٧- الإتجاه الوظيفي ودورهُ في تحليل اللغة: ٨٤.

٨٨- القارئ في الحكاية: ٥٤.

الفصل الثاني

حقيقة الكلام

توطئة :

تُعنى هذه الدراسة في هذا الفصل ببيان حقيقة الكلام وما يتبعُ ذلك من مسائل اخرى . إذ إنّ الأهميّة هنا تأتي من أنّ مسألة (المعنى)عند المعتزلة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمفهومهم عن الكلام.

إنّ تصورات فيلسوف معاصر(ريكور) عن كون الكلام هو المنطلق إلى دراسة المعنى قد تمثّلُ تعبيراً مناسباً لبيان ذلك عند المعتزلة أيضاً. يذهبُ ريكور إلى أنّ المنطلق لدراسة المعنى ليس اللغة بوصفها نطاقاً ثابتاً- على نحو ما يفعل البنائيون – بل الكلام بوصفهِ حدثاً لغوياً عارضاً وهذا يعني أنّ دراسة المعنى لا تقوم على ملاحقة (ثنائية اللفظ والمعنى) التي تصوّر(اللفظ والمعنى) في لحظة جمود أو (سكون) بل تُعنى بدراسة تجاور تلك (الألفاظ / المعاني) في (نظم) عارض حادث لا يمكن أنْ يُفهم الاّ في ظل هذه الأطر:ـ

١. كينونة النظم القائمة على التجاور.
٢. التسليم بالتحول الدلالي.
٣. قصد المتكلم[١].

إنّ الصفحات القادمة توضحُ كينونة الكلام عند المعتزلة، وقيام تلك الكينونة على التجاور، ومفهوم الجواهر الفردة وتجاورها سيكون مثلاً فلسفياً يوضحون بوساطته مقولاتهم بصدد الكلام، كما أنّ مفهوم القصد سيكون موضوعاً مهماً في النظرية الدلاليّة عند المعتزلة، وقد نوهنا من قبل إلى أنّ ذلك قد يمثّلُ خطوة متقدمة في التفكير الدلالي. إنّ جوهرية الكلام في النظرية الدلاليّة الإعتزاليّة قادت إلى الإتيان بمفهوم التحول الدلالي.

إنّ اهم ما جاء به المعتزلة في هذا الصدد نظرتهم اليه – أي التحول الدلالي – على أنّهُ ليس شيئاً طارئاً على الكلام بل هو جزء من كينونته، إذ إنّ المجاز والاستعارة يرجعان إلى ذات الكلام، إنهُ صفةٌ الكلام التي سيشير اليها المعتزلة

تحت عنوان الإتساع، يقول القاضي عبد الجبار ((إنّ حاجة العقلاء لمّا دعت إلى الإنباء عمّا في النفس لما فيه النفع ودفع الضرر وعلموا أنّ ذلك وإنْ صحّ بالمواضعة على الحركات وغيرها فلا يتّسعُ ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرفُ أنّهُ اشد اتساعاً من كل ما تصحُ فيه المواضعة))[2] . ويعلق الدكتور نصر حامد أبو زيد على ذلك بأنّ الكلام يحقق وظيفة الإنباء بحكم اتساعه ولا تحققها العلامات الاخرى بحكم ضيقها، وهكذا فانّ((العلامات اللغوية في حالة افرادها لا ترتبط بمدلولاتها الاّ ارتباط مواضعة واصطلاح ... إنّ التركيب اللغوي لا ينبئ عن مدلوله بمجرد المواضعة بل لابدّ من اعتبار قصد المتكلم))[3]. وهذا يعني أنّ جزءاً مهماً من التحول الدلالي مسؤول عنهُ القصد لا التجاور حسب، وفي الحق أنّ الفكرة التي يشير اليها الدكتور نصر حامد أبو زيد كان قد فطنَ اليها واحد من تلاميذ القاضي عبد الجبار هو الشريف الرضي بقوله: ((والواحد منّا في الأكثر إنّما يستعير إغلاق الكلام ويعدل عن الحقائق إلى المجازات لأنّ طرق القول ربّما ضاق بعضها فخالف ... وربما استعصى بعضها على فكره فعدل إلى المطاوعة))[4].

وعلى هذا فانّ من المهم جداً أنْ نوضح حقيقة الكلام عند المعتزلة بوصف ذلك المنطلق هو الأكثر دقة في مسألة المعنى ولا سيّما أننا أمام اشكاليّة كبرى في التفكير العقيدي الإعتزالي، أعني بذلك الموقف من جنس الكلام الإلهي.

المبحث الأول

حقيقة الكلام

من الضرورة إذن أنْ نعنى ببيان المقصود بمصطلح (الكلام) عند المعتزلة، إذ هو مصطلح كثير التداول عندهم. أهو الكلام الإنساني أم الكلام الإلهي؟ أم أنّ هذا المصطلح عندهم يشملهما كليهما؟

من الواضح انّ المعتزلة يربطون انفسهم في الاجابة عن هذه المسألة بقضية رئيسة صارت عندهم من تلك الأسس التي تقوم عليها عقيدتهم، تلك هي قضية((خلق القرآن))إذ إنّ الكلام الإلهي(النص القرآني)هو نفسهُ المسموع والملفوظ المتحقق في الكلام الإنساني، بمعنى أنّهُ هو هذا الكلام الظاهر إذ لا وجود لكلام خفي آخر، فلا يتعدى كونهُ اصواتاً مقطّعةً أو حروفاً منظومةً تؤدي غرضها التشريعي الذي تتم به الفائدة. فلا تخرج الأحكام اللغوية الإعتزالية المتعلقة بالكلام الإنساني بسبب من ذلك عن المنحى الفكري عند تحليلهم الكلام الإلهي. ولذلك نجد أنهم رفضوا أنْ يكون الكلام((الإنساني))عبارة عن حروف تخرج من مخرج مخصوص أو انها قرعٌ في الهواء وإنما كان ذلك اعتماداً على ما ذهبوا إليه من تفسير متصل بالكلام((الإلهي)) الذي يفترض أول ما يفترض أنّ الله سبحانه قادرٌ على أنْ يوجدَ الكلام في محلٍ لا مَخرج له. هذا من جهة ومن جهةٍ اخرى فان النظر العقلي قادهم إلى أنْ يقولوا بوجوب إخراج آلة الكلام من حدّه الذي يتعلق اساساً بسبب وجوده ووجه ذلك.

واذا كان لنا أنْ نحيط بالحقيقة الكلاميّة وحدودها فلا بدّ لنا من أنْ نجيبَ عن جملةٍ من الأسئلة التي تتصل اتصالاً مباشراً بهذا الموضوع، مفترضين أنّ هذه الاسئلة وعلى نحو ما الإجابة عنها لا تتعدى حدود المعتزلة وما يحيط بهم فنقول: أيعني الكلام تلك الحركات المخصوصة؟ أم هو قرعٌ في

الهواء؟ أهو حروف خارجة من مخرج مخصوص أم هو اصوات مقطّعة؟ أهو حروف دون الأصوات أم هو أصوات دون الحروف أم هو مزيج منهما كليهما؟ كل هذه الأسئلة كانت محور نقاش بين المعتزلة أنفسهم وكانت إلى جانب ذلك خلافات قد أُسست على اجتهادات شخصيّة قائمة بين شيوخ المعتزلة أنفسهم. بيدَ أنّ البحث سيحصرُ جلّ جهده في ما قاله القاضي عبد الجبار، إذ نعتقد أنّهُ كان في هذا الشأن جامعاً لأقوال شيوخه، ذاكراً لآراء فرقته ممن سبقهُ منهم، بل نكاد نزعم أنّ تراث المعتزلة في جُلّه لم يصل الينا الاّ عن طريقه محدداً في جملةٍ من مؤلفاته، إذ إنّ قسماً كبيراً من مؤلفاته قد فُقد ايضاً، بيدَ أنّ هذا الأمر لا يقف حائلاً أمام البحث في تقصّي الأفكار الإعتزالية أينما وجدت.

في عودٍ إلى ما بدأنا به في محاولة معرفة الحقيقة الكلاميّة الإعتزاليّة نحاول على نحوٍ ما أنْ نقفَ على أهم الآراء الإعتزالية في هذا الشأن. ولكل تلك الأسباب المتقدمة نحيلُ الأمر إلى القاضي عبد الجبار ليجيبَ عن كثير من تلك الاسئلة التي افترضَ هو أنّ سائلاً ما قد وضعها ليردّ عليها كعادته — بطريقةٍ عقليةٍ استدلالية، وليس من مانع انْ نبدأ. بما نقلهُ القاضي عن شيخه أبي علي الجبائي الذي يرى أنّ في الكلام حاجة للحركة[٥] . بيدَ أنّ القاضي يرى خلاف ذلك إذ يقول((إنّ الكلام ليس بحركةٍ، لأنه مدرك مسموع. ويستحيل ذلك في الحركات فيما قلته، بل يجبُ كونها متضادة.والحروف تتضاد عند شيوخنا على خلاف تضاد الحركات. وكل ذلك يُبطل القول بأنّ الكلام حركات مخصوصة. وهذا يبطلُ قول مَنْ حدّ الكلام بأنّهُ حركات تقرعُ الهواء وتحصلُ في الجو مع تقطيع الهواء فتسمع كلاماً، وذلك قد دللنا على مفارقة الكلام للحركات في الحس))[٦] . ثم يؤكد القاضي أنّ الكلام قد يكون في اللسان من دون أنْ يقرعَ الهواء((وقد يصحّ عندنا وجود الكلام في لسان الإنسان، وإنْ لم يوصف ذلك بأنّهُ قرعٌ في الهواء أو تقطيعٌ له)) [٧] . ولابد

لنا أنْ نوردَ نصاً آخر للقاضي فيه إجابة واضحة عن أغلب الأسئلة السابقة، فهو يقول: ((ولا يجوز أنْ يُحدَّ الكلام بأنه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص، لأن الخروج والتحرك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أنْ يُحدَّ به. وبعد، فالقديم — تعالى ذكرهُ — لو فعلَ الكلام في جسم ليس بذي مخرج لصحّ[٨]، وكان كلاماً في الحقيقة. فلا يصحّ إذن ما قاله، وكيف ندخل آلة الكلام في حدّ الكلام مع العلم بانّ الشيء لا يجوز أنْ يُحدَّ الاّ بما يبينُ به من الصفات الراجعة اليه، دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده))[٩].

يُخرج القاضي — اذن — الكلام من كونه حروفاً تخرجُ من مخرج مخصوص، لأن الله قد يوجد الكلام في جسمٍ ليس له مخرج، كما أنه يرفضُ أنْ يكون الكلام قرعاً في الهواء.وهو أمر يؤكد أنّ آلة الكلام ومخارج الحروف والحركات ليست سوى صفات هي في حقيقة أمرها خارجة عن كينونة الكلام وماهيته، لأن الكلام يتعلّق بما يسمّيه القاضي الإعتماد شرط المصاكّة، وهو أمر يخرجُ الحركة بوصفها سبباً في توليد الصوت الموصوف بأنه عرضٌ حالٌ في اللسان بوصف الأخير جوهراً.

وقد علّق الدكتور نصر حامد أبو زيد على هذه الصفة الصوتية من خلال رؤيته للتعريف الإعتزالي للكلام ولا سيما تعريف القاضي:بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من الحروف المنظومة حصل في حرفين أو حروف، وهذا((يربط اللغة بالدلالة الصوتية ويقصرها عليها، وهو من ناحيةٍ اخرى تعريف يتطابق مع تعريف إبن جني للغة بأنها أصوات يعبّرُ بها كلُّ قوم عن اغراضهم، ولذلك لم يألُ المعتزلة جهداً في نفي صفة الكلام عن الله بوصفها صفةً ذاتيةً هي عين ذاته كما ذهبَ الأشاعرة، بل ذهبوا إلى أنها صفة من صفات الفعل. ووصفُ الله بأنه متكلّم معناها عند المعتزلة أنه يخلقُ كلاماً في شجرة يسمعهُ النبي، ولذلك ذهبوا إلى أن القرآن محلوق غير قديم))[١٠] .

إن ما قاله الدكتور نصر حامد أبو زيد من أن التصور الإعتزالي للكلام – بوصفه جنسا صوتيا – يتجلى فيما قرره إبن جني في أن اللغة عبارة عن اصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. أجد أن فارقا منهجيا كبيرا بين التصور الإعتزالي للكلام وتصور إبن جني له. إذ إن ابن جني كان يهدف إلى تقصي الغرض من الكلام الذي يظهر على شكل أصوات – من دون أن يلتفت إلى طبيعة الكينونة الصوتية – في حين يبحث المعتزلة عن تصور داخلي لحقيقة الكلام أو تقصي الماهية الكلامية. أتتحقق في الأصوات؟ ثم ماهي الطبيعة المكونة لهذه الأصوات؟ ومن ثم البحث عن كيفية تحقق هذه الماهية أو الكينونة الكلامية. الأمر الذي دفع التفكير الإعتزالي ليصبح تفكيرا عميقا يهدف إلى سبر اغوار البناء الداخلي للكلام مما يجعل احالة التفكير الإعتزالي بهذا الشأن – إلى ما قاله إبن جني – أمرا غير دقيق، لاسيما أن الأخير كان يتحدث عن نظرة فوقية تتعلق بوظيفة الكلام. لأجل هذا فان المطابقة التي تحدث عنها الدكتور نصر حامد أبو زيد بين ما قاله المعتزلة وما قرره إبن جني تصبح مسألة تحتاج إلى اعادة نظر. وعلى أية حال فان ما قرره المعتزلة يدفع بنا دفعا إلى أن نضع اليد على الحدود الفاصلة بين ما يدخل تحت حد الكلام لمعرفة ماهيته وجنسه ومادته، وما ينضوي تحت ما يمكن تسميته بالأسباب التي تنتج الكلام أو ما يسميه القاضي بـ((آلة الكلام)). لذلك يجب أن نبدأ بمعرفة طبيعة المادة التي تشكل الكلام بوصفه جنسا مستقلا ذا خصائص مستقلة ايضا. على أن شيوخ المعتزلة لم يتفقوا جميعا على تأليف حد موحد للكلام الإلهي ولاسيما أن ابا علي الجبائي يخرج الكلام من دائرة الصوت ليدخله تحت مفهوم الحروف.

وقد امتد الخلاف ليصل إلى أولئك الذين اتفقوا على الطبيعة الصوتية للكلام.وقد تجلى هذا الخلاف في الحركات وفي المحل وفي الأسباب التي كونت الكلام بوصفه صوتا مدركا. ولا يفوتنا أن نؤكد فكرة ((الجوهر الفرد))

التي تتصف باهمية عالية في تحديد طبيعة الكلام وفي الحكم على أنه عرض يحل وجوبا في الجوهر. كما أن تأليف الكلام كان قد أسس على هدي من مفهوم التجاور في الجواهر الفردة ثم اقصاء صفة التأليف – بمفهومها اللغوي – من الكلام اعتمادا على فكرة أن العرض لا يدخله عرض آخر – ولا سيما أن التأليف في المفهوم الإعتزالي هو عرض ايضا. وهي مسألة سنعرض لها بعد حين، وذكرها هاهنا إنما كان للاحاطة العامة بالأسس التي استند اليها ألتفكير الإعتزالي – التي سوف نفصل الكلام فيها إن شاء الله.ميتدئين بنص للقاضي عبد الجبار المعتزلي يوضح فيه طبيعة الكلام عند المعتزلة على نحو عام، يقول: ((والذي يذهب اليه شيوخنا:أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة واصوات مقطعة – وهو عرض يخلقه [11] الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء – عليهم السلام – بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد. ولا يصح عندهم اثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصح اثبات حركة قديمة. ولا يصح اثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول ايضا، على ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائم بنفسه))[12] . من هنا لابد من الإشارة إلى أن المعتزلة اتخذوا من اللغة وسيلة لترسيخ عقيدتهم الإعتزالية التي تؤكد حدوث القرآن بوصفه كلاما معقولا لا يختلف عن جنس الكلام الإنساني.

– علينا – إذن – أن ننعم النظر مدققين في الأسس العامة التي إنبنى عليها الحكم اللغوي الإعتزالي، بوصفه الإطار العام الجامع للفرق الإعتزالية. ولذلك يمكن أن نحدد المعالم العامة التي تميز المعتزلة من سواهم من خلال أقوال القاضي عبد الجبار نفسها إذ يؤكد أن الكلام الإلهي المتمثل في((النص القرآني الشريف)) لا يختلف عن جس الكلام المعقول في

الشاهد. مما يؤصل قولنا في بداية البحث من أن المعتزلة لا يرون في الكلام الإلهي أي اختلاف عن الكلام البشري ومن ثم فان الأحكام التي ترد عن المعتزلة في الحكم على الكلام الإلهي إنما تمثل الأحكام نفسها التي تتعلق بالكلام البشري، مضيفا صفة المعقول للكلام البشري ليقصي من هذا التحديد كل ما يتصل بما يمكن أن نسميه النظم الحروفي الذي يصدر عن الطيور — مثلا — ثم يؤكد القاضي قوله بمشابهة الكلام الإلهي لكلام العباد إذ يقول واصفا الكلام الإلهي: ((ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الاقسام، ككلام العباد))[13]. ثم يردف قائلا: ((ولا يصح اثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول ايضا))[14]. إن ما نريد أن نخلص اليه من خلال هذا التقويم الذي إنبنى على نص واضح للقاضي عبد الجبار هو تأكيد القول بأن الأحكام الإعتزالية على الكلام الإلهي إنما تعني الأحكام المتعلقة بالكلام البشري نفسها. ومن ثم يمكن أن نحدد طبيعة الكلام البشري — في ضوء الحكم الإعتزالي — بانه حروف منظومة أو اصوات مقطعة.

بيد أننا سنجد التعريف الذي نقله لنا القاضي بوصفه تحقيقا يقترب من أن يكون شاملا لآراء المعتزلة في هذا الشأن، تعريفا لا يستقيم في نظر القاضي عبد الجبار الذي ذهب إلى أن المختار((في حد الكلام:انه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختص بذلك وجب كونه كلاما، وما فارقه لم يجب كونه كلاما))[15].

ثمة اتفاق — إذن — يجمع المعتزلة في الحكم على الكلام الإلهي في أنه لا فرق بينه وبين الكلام البشري المعقول، ويبدو أن صفة ((المعقول)) كما بينها القاضي عبد الجبار تؤكد تعلق الكلام بالإنسان العاقل مما يبعد من ذلك كلام الطير الذي قد يكون منظوما من حرفين أو حروف((إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة))[16].

وأجد أنه من المهم أن نستطلع آراء عدد من المعتزلة فيما يتعلق بالنص القرآني الكريم.

أشار الجاحظ إلى ما يلفت الإنتباه ولاسيما أن المعتزلة يقفون صفا واحدا لدعم فكرة خلق القرآن الكريم بوصفه عرضا قد يكون اصواتا أو حروفا — بيد أن المثير يتجلى في رأي معمر بن عباد السلمي، وأبي كلدة، وعبد الحميد، وثمامة بن اشرس، إذ ((إن افعال الطبيعة مخلوقة على المجاز دون الحقيقة))[17].وهذا يدفع هؤلاء إلى القول: ((إن القرآن ليس بمخلوق الا على المجاز))[18].وعلى هذا يبين الجاحظ أن هؤلاء زعموا((أن القرآن هو الجسم دون الصوت والتقطيع، والنظم والتأليف، وأنه ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف، إذ كان الصوت عندهم لا يخترع كاختراع الأجسام المصورة، ولا يحتمل التقطيع كاحتمال الأجرام المتجسدة، والصوت عرض لا يحدث من جوهر الا بدخول جوهر آخر عليه، ومحال أن يحدث الا وهناك جسمان قد صك احدهما صاحبه، ولابد من مكانين: مكان زال عنه، ومكان آل إليه — ولابد من هواء بين المصطكين. والجسم قد يحدث وحده ولاشيء غيره، والصوت على خلاف ذلك ، الصوت لا يكون الا عن علة موجبة، ولا يكون الا تولدا ونتيجة، ولا يحدث الا من جرمين، كاصطكاك الحجرين، وكقرع اللسان باطن الأسنان، والا من هواء يتضاغط، وريح تختنق، ونار تلتهب، والريح عندهم هواء تحرك، والنار عندهم ريح حارة. وهكذا الأمر عندهم))[19]. وهو أمر يؤكد على نحو واضح أن الكلام عندهم يفعل بأسباب، تلك الأسباب التي رفضها أبو هاشم والقاضي لأنها تتعارض مع صفة التنزيه الإلهية. وللجاحظ رأي مستقل في طبيعة القرآن الكريم بوصفه نصا لغويا وجسما متحققا كذلك، إذ يقول: ((والقرآن على غير ذلك، جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظم، وتوقيع وتقطيع، وخلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء، ومرئي في الورق، ومفصل وموصل، واجتماع

وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام وكل ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز وتوسع اهل اللغة))[20]. وكما أكدنا غير مرة بأن القاضي ينزع إلى النظر العقلي الإستدلالي ليثبت رأيه في القضية التي هي موضع مناقشة، فقد اثبت أن الكلام إنما هو حروف منظومة أو أصوات مقطعة مما يعني أن الكلام عنده خاضع إلى ما يسمى بـ((النظام)). يمكن القول إذن إن تقطيع الأصوات أو انتظام الحروف بوصفها مرحلة تأليف لكينونة الكلام لكي يصبح كلاما معقولا متداولا إنما تعني الحدوث ليصبح ((النظام))[21] مقابلا للحدوث، إذ إن الحادث يجب أن يتوالى تباعا في ضوء((نظام)) مفيد يفضي إلى استعمال الكلام بوصفه وسيلة للتفاهم تخضع على نحو أو آخر إلى نظام يتمثل بالحدوث إذ لابد لمن يخضع ((للنظام)) أن يكون حادثا. فالحروف ينتظم بعضها ببعضها الآخر بمفهوم المكون الزماني (الحدوث) وكذلك الحال مع الكلمات والجمل. هذا التوالي في الإنتظام لا يحصل الا وهو حادث، لأن الذي يكون قديما لن يكون منتظما متواليا لانه يكون قد حصل دفعة واحدة، وهو أمر يقوده إلى عدم الانتظام، إذ إن ((زيدا)) لن تكون بأحسن حال من ((ديزا)) او (يزدا)).

ولكي يمكن أن يكون الكلام معقولا لابد له أن يكون حادثا ((لأن كونه قديما يمنع من اختصاصه بالوجه الذي إذا حدث كان كلاما، ويخرجه من كونه معقولا، ويحيل كونه مفيدا، فيجب إذن كونه محدثا))[22]. لذلك تبنى فائدة الكلام على مفهوم الحدوث إذ إن الكلام ((يجب أن يكون له ترتب في الحدوث مخصوص ليفيد وليدل، فإنا نعلم أن هذه الحروف إذا لم تترتبْ ترتيبا مخصوصا لم يستفد بها في شيء، فلهذا لو لم يرتب قول القائل:محمد رسول الله، على الوجه الذي ذكرناه، لم يمكن أن يستفاد منه ذلك، وهذا في الشيء الواحد ممتنع، وفي القديم ايضا ممتنع، بل لابد أن تكون حوادث، حتى يكون

عند وجود الحرف الثاني قد عدم الاول، وأن يكون الأول متجدد الوجود في حال إدراكنا له))[23]. ثم لنا أن نقول:ماذا يعني المعتزلة بالحروف المنظومة والأصوات المقطعة؟ أهي عملية النظم نفسها التي فهمها اللغويون والبلاغيون؟ أم هي عملية النظم التي تجلت في نظرية النظم الجرجانية؟ إذا ما انعمنا النظر في نصوص المعتزلة تلك التي تتعلق بعملية نظم الحروف سنجد أنفسنا أمام تفكير عقيدي خالص ينزع إلى أن عملية النظم إن توفرت في الحروف فلا بد أن تكون – إذن – حادثة مخلوقة لينتهي بنا الأمر إلى أن القرآن الكريم محدث مخلوق((فاما قول من قال:إن الحروف يحدث فيها التأليف فتكون كلاما فغلط؛لأن وصفنا للحروف بأنها مؤلفة نعني به أن بعضها يتلو بعضا في الحدوث، تشبيها بالجواهر التي يجاور بعضها بعضا من غير مسافة، وهذا مقصدنا إذا وصفنا الحروف بأنها منظومة، لأن الدلالة قد دلت على أن الحروف عرض فلا يجوز أن يحلها التأليف كالجواهر))[24]. وهو أمر يدفعنا إلى القول بأن عملية النظم التي تلحق الحروف تؤكد علاقة الزمن بمفهوم النظم عند المعتزلة إذ إنها تعبر عن عملية تتابع متقنة في خلق الحروف وتواليها لتتكون منها الكلمات التي تنتظم هي أيضا في جمل ومن ثم في نصوص.

هذا الإنتظام أو التأليف يشبه ائتلاف الجواهر الفردة بعضها ببعضها الآخر – تجوزا في التشبيه – والا فان التأليف لا يجوز أن يدخل الكلام على أن هذا الكلام عرض. لذلك يمكن القول: إن مصطلح ((النظم)) يتعلق بالجواهر الفردة حسب لأنها تشكلت على أنها أجزاء لا تتجزأ ومن ثم فهي أجسام يصح عليها التأليف والانتظام. فإذا وصفت هذه الجواهر بأنها منظومة جاز أن يوصف ما ذكرناه من الحروف بأنه منظم اما حينما يتعلق الأمر بالكلام سواء أكان أصواتا أو حروفا فإن عملية النظم ستنضوي تحت مفهوم التتابع أو التوليد الزماني وقد ننعت الكلام بالتأليف على سبيل المجاز تشبيها

له بالتأليف الحاصل في الجواهر. وإذا ما رجعنا إلى تحديد ماهية الكلام سنجد خلافا قائما بين أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، فقد فرق أبو علي بين الحروف والأصوات إذ قال: ((إن الحروف غير الأصوات، وإن الكلام هو الحروف))[٢٥]. من هنا نجد الجبائي يؤكد أن الحروف هي الكلام دون الأصوات وهذا ما أشار إليه القاضي بوضوح إذ قال: ((فعلى طريقته الاقتصار في حده على أنه الحروف اولى، لان عنده أنها الكلام دون الأصوات – ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ:إنهما كلام، وإن لم يقارنهما الصوت))[٢٦] ولعل من الفائدة أن ندع مناقشة رأي الجبائي[٢٧] إلى حين لنتعرف على رأي أبي هاشم الذي جمع فيه بين الحروف والأصوات وذلك في قوله: ((إن الحرفين والحروف متى حصل فيها هذا الضرب المعقول من النظام فيجب كونها كلاما، ولا يكون بهذه الصفات الا وهو اصوات مقطعة))[٢٨]، إذ يبدو أن هذا التعريف للكلام بوصفه جامعا بين الأصوات والحروف – أعني أن الأصوات المقطعة تعني عنده الحروف المنظومة – وهذا ما سيأتي تفصيله بعد حين – لم يكن مغايرا لما قاله القاضي بل هذا أمر أكده القاضي بقوله: ((وأبو هاشم ربما جمع بينهما في ذكر حقيقة الكلام على طريق الكشف والايضاح، لا لأنه محتاج إليه))[٢٩]. فيتبين لنا أن أبا هاشم إنما جمع بين الأصوات والحروف لعملية كشفية خالصة والا فلا فرق بين ما قاله أبو هاشم وما قاله القاضي في هذا الباب. وفي الحق أن هذه المسألة تتأكد لنا من خلال المنهج العلمي الذي يستعمله المعتزلة عامة وأبو هاشم والقاضي خاصة. فالعملية الكشفية التي تأكدت عند أبي هاشم – وهو يعرف الكلام – وضحها القاضي بقوله: ((وإنما يذكر شيوخنا في ذكر حد الحي: انه الذي لا يتعذر كونه عالما قادرا. ويجمعون بين الصفتين، لأن حظ كل واحدة منهما حظ الأخرى في أنها إنما تصح لكونه حيا، فيصح الجمع

بينهما للكشف. وليس كذلك حال كون الكلام حروفا وأصواتا لأن كونه أصواتا قد يحصل ولا يكون كلاما، ولا يحصل حروفا منظومة إلا وهو كلام))[٣٠].

فكأن القاضي يؤكد من خلال هذا النص استعمال العقل في الكشف عن الحقائق على نحو عام والكلام على نحو خاص، لذلك يبين القاضي أن أبا هاشم إنما جمع بين الحروف والأصوات عند تعريفه للكلام لأسباب كشفية، مما يؤكد عدم تقاطع القاضي مع أبي هاشم – على الرغم من أن القاضي لا يؤيد الجمع بينهما حتى في حالة الكشف، لأن الأصوات عنده ليست سوى أعراض زائلة، وأن الحروف المنظومة يجب أن تكون كلاما وبالمقابل فإنه قد يحصل أصواتا ولا يكون كلاما[٣١]. يخلص القاضي – إذن – إلى أن كلا من الأصوات والحروف ليست سوى أعراض حسب، فعندما نقول إن الكلام هو حروف منظومة على وجه مخصوص لا يجوز أن نضفي عليها عرضا آخر ((لأن ذلك يستحيل على الأعراض على ما سبق بيانه))[٣٢]. وهذا يؤكد عرضية الحروف ولأن الحروف المنظومة اصوات مقطعة عند القاضي – وهذه الأخيرة هي عرض ايضا فلا بد – إذن أن تكون الحروف أعراضا ايضا.

إن الإعتباطية التي تحكم العلاقة بين اللفظ/المعنى أو الإسم/المسمى لم تكن نتاجا عرضيا في التفكير الإعتزالي – ابتداء من المواضعة الأولى للغة – إذ إن مرجعية التفكير الإعتزالي كانت قد اكدت الإنفصال البنائي في التكوين الشيئي بمعنى أن التفكير الإعتزالي المؤسس على فكرة الجوهر الفرد – الذي يفسر بناء الأشياء على وفق مفهوم التجاور سيقود بالضرورة إلى أن تبقى فكرة الإنفصال مستمرة على مستويات أخرى من مثل اللفظ/المعنى أو الأسماء/المسميات ولاسيما أن ثمة مبدئين على نحو ما يقول الجابري ((يحكمان الرؤية البيانية((العالمة)) للعالم، مبدأ الإنفصال ومبدأ التجويز. والمبدآن متكاملان وتكرسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر

الفرد وتنص هذه النظرية، كما رأينا على أن العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الإحتكاك ولا على التداخل ، والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليس علاقة تأثير. وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالا لفكرة القانون أو السببية))[٣٣]. الأمر الذي يؤكد أن العلاقة القائمة بين الألفاظ/المعاني إنما تتأسس على فكرة الإعتباطية التي تحكمها المواضعة المقرونة بالقصدية والإشارة لتوفر علاقات خارجية مبتعدة عما يسمى بالسببية، إذ ((إن الجواهر الفردة متماثلة كلها من جميع الوجوه فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثرا في بعض، لأن التأثير، والتأثر لا يكون إلا بين مختلفات، إذ يجب أن يكون في المؤثر من القوة، أو مما يوجب التأثير، اكثر مما في المتأثر وهذا لا يصح بالنسبة للجواهر الفردة لأنها عندهم متساوية متماثلة لا اختلاف بينها ولا تفاوت، فالجواهر الفردة التي يتألف منها الجسم تبقى منفصلة مستقلة، لأن اجتماعها، كما قلنا، لايكون بالتداخل بل بالتجاور، وهذا مما لا يترك مجالا للسببية، والجواهر الفردة عندهم كما أنها لا تتداخل فهي ايضا لا تتغير بل تبقى متماثلة مادامت موجودة والتغير إنما يكون في الأعراض، هي إنما سميت أعراضا لأنها تتغير، على أن العرض لا يبقى زمانين. غير أن تغير الأعراض، أعني حدوثها وزوالها، لا يحدث في نظر المتكلمين نتيجه تأثير طبيعي. بل لقد قاوموا فكرة ((الطبع)) والتأثير بالطبع لإثبات أن الله هو الفاعل لكل شيء وأنه يخلق الأشياء خلقا مستمرا. وهذا يعني أنه عندما يخلق الله جوهرا يخلق معه في نفس الآن أي عرض شاء، وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فان كل عرض يخلقه الله في ذلك الجوهر يزول ويفنى في((ثاني حال وجوده)) أي في الان التالي للآن الذي وجد فيه))[٣٤].

ولابد من التذكير بأن مفهوم الأعراض عند أرسطو لا يدخل بوصفه عنصرا في تحديد ماهية الجواهر كما أن الجوهر قد يكون مفهوما وقد يكون ذاتا.اما الجواهر عند المتكلمين فلا يمكن لها أن تكون مالم تحل بها الأعراض.على أن الأعراض قد تكون عند ارسطو والمتكلمين اوصافا أو احوالا، بيد أن العرض عند المتكلمين يجب أن يحل في الجواهر، وعلى العكس من هذا عند أرسطو الذي يعد العرض وصفا قد يحل أو لا يحل في الجواهر [٣٥]. الأمر الذي يعني أن المعنى لا ينظر الا في أثناء النظم باعتبار النظم هو العرض الذي يحل بالكلمات، اما المفردات فهي خارج ذلك النظم تشبه الجواهر الفردة المنفصلة المستقلة.

١ – الكلام والمحل

واذا عدنا إلى الكلام والمتكلم ومعرفة محل الكلام وجدنا أن القاضي عبد الجبار يرى أن المتكلم هو من فعل الكلام وليس من قام به الكلام، إذ لو كان للمحل علاقة لأصبح اللسان هو المتكلم بدلا من الإنسان الذي يوصف – عادة – بأنه متكلم، ضيفا إلى هذا أن يكون المتكلم قد فعل الكلام بقصده ووعيه ودرايته لأنه إن لم يكن بهذا الوصف فلا يصح أن ينعت أو يوصف بأنه متكلم . فالمصروع مثلا لا يقال له متكلم إذ يقولون عنه أنه يتكلم بلسان الجن. وهذا دليل على أن المحل لا يصح أن يكون متكلما كما هي الحال مع الصدى الصوتي إذ لا يحق له الوصف بأنه متكلم لأن المتكلم هو من فعل الكلام وليس من قام به الكلام[٣٦] . كما أنه ليس من الواجب أن يكون لمحل الكلام اسم مشتق يدل عليه إنما يتعلق الإسم بفاعله فيقال ((متكلم)) لأنه فعل الكلام وفي هذا يقول أبو اسحاق[٣٧] : ((إن العلة التي لها اختص الكلام بأنه لم يشتق لمحله منه إسم أنه يدرك المحل بادراكه،

وما يمنع من إدراك أحدهما يمنع من إدراك الآخر، ولذلك يفارق سائر المدركات، فلما كان الحال في حكمه مع المحل ما قدمناه لم تمس الحاجة إلى أن يشتق للمحل منه اسم، لأن الإشتقاقات إنما تراد للفروق وفيما يعقله الإنسان، ولما عرفوا تعلق الكلام بفاعله من حيث علموه موافقا بحسب قصده وإرادته اضطروا إلى أن يضعوا له إسما مشتقا من الكلام يفرق بينه وبين غيره))[٣٨].

ويؤكد القاضي في هذا الشأن رأي أبي اسحاق بقوله: ((وعلى هذه الطريقة وصفوا فاعل الصوت بأنه مصوت، ولم يشتق لمحله منه اسم — واضافتهم الصوت إلى المحل نحو قولهم:هذا صوت الطست وغيره لا تقدح فيما قلناه:لأن الإضافة ليست من الإشتقاق بسبيل))[٣٩].

ولابد من الإشارة إلى أن الكلام يحتاج إلى المحل سواء أكان هذا المحل حيا أم ميتا وبهذا يختلف عن الإرادة التي تقتصر على المحل الحي [٤٠] كما أن الكلام يحتاج إلى بنية مخصوصة كي يصبح كلاما، وفي هذا الشأن ينقل لنا القاضي رأيا لأبي علي الجبائي يذهب فيه إلى القول في الكلام ((إنه يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة[٤١] وإلى حركة، ويسوي في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى أو من فعلنا؛كما يقوله في حاجة العلم إلى الحياة))[٤٢] وهو أمر يدفعنا إلى القول بأن المعتزلة اجمعوا على أن للكلام محلا يخلق فيه بيد أن هذا لاينفي وجود خلافات لعدد قليل منهم من أن الكلام يتخذ أكثر من محل خاصة إذا تعلق الأمر بالكلام الإلهي، إذ إن أبا علي الجبائي يرى أن الله يخلق كلامه في أكثر من محل ((ولعل مرجع قول شيخنا هذا هو رأيه في أن العرض يحل مكانين فأكثر. والقرآن عرض فيجوز إذن أن يحل مكانين فما فوق مع أنه شيء واحد))[٤٣]. ويذكر الاستاذ علي فهمي خشيم أن طائفة من المعتزلة ترى خلاف ما يرى الجبائي ويعلق على ذلك بأن (ما كان احد ممن لايذهبون هذا المذهب — كجعفر بن حرب وجعفر بن

مبشر — يسمح بانتقال القرآن من اللوح المحفوظ، أو أن يوجد في مكان غير مكان واحد في وقت واحد))[٤٤].

ويبدو ان رأي أبي علي الجبائي في تعدد المحل يساير رأيه في الحكاية والمحكي ((وقد رد الجبائي على من ذهب إلى أن القرآن المكتوب المحفوظ المتلو هو حكاية للقرآن في اللوح المحفوظ.فقال إن هذا غير جائز، ((وكلام الله سبحانه لا يحكى لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله))[٤٥]))[٤٦].فيذهب بنا ذلك إلى القول بأن التفكير العقيدي هو الذي يقود التفكير اللغوي.

لقد حرص أبو علي الجبائي على أن يكون القرآن الكريم — بوصفه نصا لغويا إلهيا — معجزا لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله لذلك أكد ضرورة أن تكون الحكاية هي المحكي ,الا فإن الحاكي سيكون قادرا على الإتيان بمثل المحكي، لذلك كان الجبائي يؤكد وجود أكثر من محل للكلام الإلهي أو البشري على الرغم من كونه شيئا واحدا.

ويؤيد الشهرستاني قول الجعفرين إذ قال: ((وحكى الكعبي عن الجعفرين انهما قالا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، ولا يجوز أن ينقل إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا))[٤٧].وفي الحق أن المعتزلة قد اختلفوا في هذه القضية، فمنهم من جعل للكلام محلا بعينه، وهذا ما أكده أبو علي بن خلاد أحد شيوخ القاضي إذ رأى أن الكلام لا يوجد إلا في الهواء. وهو أمر ضرب عنه القاضي إلى ((أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل، منعنا مما يوجبه شيخنا أبو علي بن خلاد، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء، وقلنا: إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه))[٤٨]. فاذا أنعمنا النظر في رأي أبي الهذيل العلاف وجدنا أنفسنا أمام تفسير آخر للمحل إذا

ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي، فقد ذكر الشهرستاني جملة من مفرداته التي انفرد بها عن أصحابه. ((قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل وهو قوله ((كن)) ، وبعضه في محل كالأمر، النهي، الخبر، والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف))[٤٩] الأمر الذي يدل على انفراد العلاف في قسمة الكلام الإلهي على قسمين إذا ما تعلق الأمر بالمحل، الأول أمر التكوين ممثلا بـ((كن)) هذا القسم لا يتحدد بمحل اطلاقا، أما القسم الثاني المتعلق بوجود المكلفين فلا بد له من محل.

ويستعرض النيسابوري المعتزلي – وهو أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار المعتزلي – بعضا من آراء شيوخه من المعتزلة في قضية الكلام وعلاقته بالمحل والحركة والبنية ولا سيما أن الكلام عند اغلبهم جنس صوتي، الأمر الذي يدفعهم إلى البحث المتعلق بعلاقة الكلام(الصوت) بعوامل قد تكون طارئة على حقيقة الكلام – كما قرر ذلك القاضي – لأنها تتعلق بصفاته حسب، وهو أمر يبتعد عن البحث في حقيقة الكلام وحده في حين يدخل آخرون من المعتزلة العوامل نفسها في بحث حقيقة الكلام لتصبح جزءا من مكوناته.لذلك فأن الحركة والبنية والمحل تتداخل بعضها مع بعضها الآخر عند الحديث عن الكلام وحقيقته.ويتجلى هذا التصور في ما عرضه النيسابوري في هذا الشأن، فالصوت عند أبي القاسم((لا يصح وجوده الا مع الصكة))[٥٠]. كما لا يجوز ((وجود الأصوات الجهيرة في الأجزاء الساكنة))[٥١] في حين يرى أبو هاشم أن الصوت ((لا يحتاج الا إلى محله))[٥٢] بيد أن النيسابوري يورد جملة من الأدلة ليؤكد أن الصوت لا يحتاج الا إلى محله مستندا في ذلك إلى أن الصوت ((حكمه مقصور على محله فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى اكثر من محله))[٥٣] وقد استمد النيسابوري هذا الحكم قياسا على الكون في أن حكمه مقصور على محله فهو لا يحتاج إلى أكثر من المحل.ويستند النيسابوري إلى دليل آخر ببرهن

أن الصوت لا يحتاج الا إلى محله إذ يرى أن العرض – والصوت عرض – يحتاج إلى معنى زائد على المحل إذا كان المحل وحده لا يكفي في ظهور حكمه الذي يتبين به من مخالفه.أما إذا ((كان المحل وحده في هذا كافيا، لم يجز أن يحتاج إلى أمر سواه . يبين ذلك أن الكون، لما كان محله في هذا الوجه كافيا، لم يحتج إلى أكثر من محله وقد علمنا أن المحل في ظهور حكم الصوت يكفي، كما يكفي في ظهور حكم اللون والكون، فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى أكثر منه))[٥٤]. وقد هيمنت قضية التنزيه في هذه المسألة لتصبح دليلا آخر في تأكيد ارتباط الصوت بالمحل حسب، إذ إن الصوت لو كان محتاجا إلى سبب آخر غير المحل لكان من الواجب القول ((بأنه تعالى لا يصح أن يفعل الصوت إلا بسبب))[٥٥] تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وثمة من يرى أن الصوت محتاج إلى الحركة مستندا في ذلك إلى انقطاع الصوت بانقطاع المصاكة والحركة ((كما علمناه من حال الطست أنه يطن إذا نقر فيه، واذا سكن وزالت تلك المصاكات انقطع الطنين على طريقة واحدة))[٥٦]. – وهذا هو مبدأ أبي علي الجبائي – ويتخذ النيسابوري من مبدأ السبب مستندا اساسيا في تأكيد عدم حاجة الصوت الا إلى المحل إذ قال: ((إن ذلك إنما انقطع، عند انقطاع المصاكة، لا لأنه يحتاج اليها في الوجود، بل لأجل أن احدنا لا يجوز أن يفعل الصوت الا بسبب.وهذا كما نعلم أن احدنا لا يتمكن من رمي السهم، إذا انقطع الوتر. على حد ما يتمكن من رميه إذا كان القوس موترا. وليس فيه دلالة على أن حركة السهم محتاجة اليه، بل لانا لا نفعل ذلك الفعل الا بآلة))[٥٧] .وهو أمر لا يخرج عما قاله القاضي من قبل. إذ عد اللسان بمثابة الآلة حسب، أي أننا نحتاج إلى اللسان بوصفه يجري مجرى السبب في وجود الصوت، لذلك فان اللسان لا علاقة له بكينونة الصوت (الكلام).

ثمة نص اخر يورده النيسابوري تظهر فيه آراء متباينة لطائفة من شيوخ الإعتزال، ويبدأ النص بالقول: ((الذي يجري في كلام أبي القاسم، يقتضي أن الصوت لا يجوز أن يوجد في الحرف المنفرد، وأنه لابد من جسم رقيق كالهواء حتى يصح أن يوجد فيه.وعند شيخنا أبي علي، الحرف يحتاج إلى الحركة والبنية. فالحرف عنده غير الصوت، فاذا كان الحرف متلوا، وجد مع الحركة لأنه يحتاج إلى التلاوة، والتلاوة تحتاج إلى الحركة. وكان أبو هاشم يقول أولا، إن الحرف يحتاج إلى البنية، ورجع عنه فيما أملاه آخرا من نقص الأبواب. وقال أبو علي بن خلاد، إن الحرف يحتاج إلى بنية، ولا يحتاج إلى الحركة.وجرى في كلامه ما يقتضي أن الحرف لا يوجد في جسم رقيق كالهواء))[٥٨] ثم يوضح النيسابوري رأيه في هذه القضايا بالقول: ((واعلم أن ما اوردناه من قبل، في أن الصوت لا يحتاج الا المحل، قائم فيما يكون حرفا.وبعد، فقد علمنا أن الصوت إذا جاز أن يوجد في محل لا حياة فيه، وقد علمنا أن تأليف الجماد كافتراقه فيجب أن يصح أن يوجد في كل محل.وبعد، فأن الذي يدل أيضا على أن الصوت قد يوجد في غير الهواء، أن الصوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال هذه .الأجسام التي هي الصفر والحديد، وإن كان ما يجاوره من الهواء وحال ما يصطك به على سواء.ولو حل الهواء لكان لا فرق بين أن يضرب الحجر على صفر أو حديد ولكان لا فرق بين أن يضرب على قطعة واحدة من صفر، وبين أن يضرب على مجوف، بل كان يجب أن يسمع منه الطنين على حد واحد. وبعد، فانا قد علمنا أن الإعتماد على الشفة يولد الباء، والإعتماد على غيرها من اللهوات لا يولده، وذلك يدل على أن الباء توجد في الشفه))[٥٩].الأمر الذي يدل على أن اختلاف الأصوات يرجع إلى اختلاف تركيب الأجسام وليس للهواء علاقة في ذلك[٦٠].وقد يكون الهواء – في نظر النيسابوري – كالآلة لنا في كلامنا.[٦١].

واذا كانت حاجة الكلام إلى المحل أمرا واقعا في الفكر الإعتزالي فإن الأمر سيكون مختلفا عندما يتعلق بالحركة.

٢- الكلام والحركة

إن العلاقة القائمة بين مكونات الأشياء على وفق المنظور البياني الكلامي سواء أكان إعتزاليا أم اشعريا إنما تتعلق بالقدرة الإلهية التي تحل في جميع الأشياء مما يبعد فكرة السببية أو الطبع من هذه العلاقات ويعلق الجابري في هذا الشأن في أن العلاقة((بين السبب والمسبب((=المتولد) ليست علاقة ضرورية لأنها ليست علاقة تأثير وإنما هي علاقة وصل، ولذلك يجوز عندهم أن يوجد السبب ولا يوجد المسبب، كأن يوجد الحبل ولايوجد الماء في الدلو))[٦٢].

لذلك لابد من عرض الرؤية البيانية التي تؤسسها نظرية الجوهر الفرد لفهم تلك العلاقات – علاقة الكلام بأسبابه – فقد نجد ((أن هناك اربعة مفاهيم يوظفها البيانون معتزلة وأشاعرة في هذا الشأن هي:الإعتماد، التولد، الإقتران، العادة. أما الإعتماد فيفسرون به خواص الأجسام كالثقل والمدافعة والسقوط ، وأما التولد فيفسرون به التأثير وتسلسله في الأشياء، وهذا عند المعتزلة خاصة. وملخص رأيهم في الموضوع أن الأفعال، سواء أكانت صادرة عن الله أم منسوبة إلى الإنسان، قسمان: أفعال مبتدأة أو مباشرة وهي التي تقع بلا واسطة، و أفعال متولدة وهي التي تحدث بواسطة أو وسائط، وهم يسمون الوسائط أسبابا. ثم انهم يصنفون أفعال الإنسان صنفين: أفعال القلوب مثل الإرادة والحب والكراهية والتفكير إلخ. وأفعال الجوارح، وهي الصادرة عن أعضاء الجسم كالحواس واليدين والرجلين الخ، أما أفعال القلوب فهي عندهم مبتدأة كلها باستثناء((العلم)) فهم يجعلونه من

الأفعال المتولدة، لأنه يحصل في الإنسان بواسطة((النظر والإستدلال)) قد يخرج الواحد منا من بيته ويبصر الشارع مبتلا يستنتج من ذلك أن المطر قد نزل.فالعلم بنزول المطر فعل من أفعال القلوب تم بواسطة الرؤية البصرية، ولذلك فهو متولد. وأما أفعال الجوارح فهي عندهم خمسة أصناف هي: ((الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والإعتماد... وفي كلها يثبت التوليد، وإن كان بعضها – وإن كان متولدا يثبت مبتدأ.وبعضها لا يصح أن يقع متولدا)). وبعبارة أخرى تنقسم أفعال الإنسان إلى ثلاثة أقسام:صنف لا يصح أن يفعله الا بسبب، أي بواسطة، وهو((الصوت والألم والتأليف))، وصنف يصح أن يفعله ابتداء كما يصح أن يفعله متولدا، وهو((الإعتماد والكون والعلم)) والصنف الثالث لا يصح أن يفعله الا مبتدأ، ولا يقع متولدا وهو((الإرادة والكراهية والظن والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم)) أي الذي لا يحصل باستدلال))[٦٣] وهذا يعني أن الصوت من أفعال الإنسان التي تحصل نتيجة ((الإعتماد))،((والسبب المولد عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس الا الإعتماد، وربما مر في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أن الإعتماد والحركات جميعا يولدان))[٦٤] . ويعقب الدكتور محمد عابد الجابري على هذه القضية قائلا: ((من هنا ارتباط التولد بالإعتماد عند المعتزلة وقد ذهب بعضهم إلى القول إن المولد هو الإعتماد فقط ((وان كل ما تعدى محل القدرة فالإعتماد يولده فقط)) بمعنى أنك إذا ضربت شخصا فما يجب أن ينسب اليك هو فعل الضرب فقط لأن الله اقدرك عليه عندما اردته، أما الألم الذي يحس به المضروب فلست انت الذي فعلته أو ولدته بل ولده ((الإعتماد)) أي ((الضغط أو الثقل النازل على المحل المضروب من الجسم. ومثل ذلك الشخص إذا رمى حجرا فلقي هذا الحجر في طريقه حجرا آخر فتدحرج به فاصاب شخصا فجرحه، فالجرح هنا سببه((الاعتماد)) الذي في الحجر الثاني والذي ولده فيه

اصطدامه بالحجر الأول – وقد اختلفوا هل المسبب تولده الحركة أو يولده الإعتماد وحده، فقال أبو هاشم ((إن المتولدات التي تعديها عن محل القدرة عليها يولدها الإعتماد فقط دون الحركات)).وهكذا فالكلام يولده إعتماد اللسان في نواحي الفم وليس حركة اللسان))[٦٥].

وقد اشار أبو هاشم إلى أن في الكلام حاجة إلى المحل حسب دون حاجته إلى الحركة هذا إذا ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي الذي لا يحتاج الا إلى المحل حسب[٦٦].((اما إذا كان من فعلنا فلحاجتنا إلى الأسباب والآلات لا يصح وجوده الا مع الحركة وفي آلة مبنية ضربا من البنية))[٦٧].أما القاضي فيرى أن بالكلام حاجة إلى الحركة وإن لم تكن مباشرة ((وقد بين أن الكلام إنما لم يوجد منا إلا مع الحركة، لأنها تجري مجرى السبب له، من حيث كان الاعتماد لا يولده الا إذا وقع على سبيل المصاكة، وهذا يوجب مفارقة الحركة له، فهي وإن لم تكن بنفسها سببا فهي مصححة لكون الإعتماد مولدا، وما لايتم توليد السبب الا به صارت الحاجة اليه كالحاجة إلى نفس السبب))[٦٨]. ثم أكد القاضي الفكرة نفسها وهو يتحدث عن السبب المولد للصوت – ولاسيما أن الكلام عند القاضي هو جنس صوتي إذ قال: (إنما يتولد عن الإعتماد بشرط المصاكة، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرناه، فلفقد الشرط ينبغي توليد الإعتماد، لا لأن الحركة هي المولدة))[٦٩]. واذا ما رجعنا إلى أبي علي الجبائي نجد أن الحركة عنده لازمة ضرورية لوجود الكلام معللا ذلك ((بأن في فقد الحركة وزوالها زوال الصوت، لأن الطست إذا نقر فطن سكن طنينه بزوال الحركة، ولأن الواحد منا لا يمكنه ايجاده الا مع الحركة، وإن لم تكن سببا له، وذلك يقتضي حاجته اليها))[٧٠]. وإذا تأملنا قول أبي علي الجبائي لاحظنا أنه ملبس في تحديد حاجة الكلام إلى الحركة.فمرة يؤكد هذه الحاجة ومرة اخرى يؤكد أن الصوت هو الذي يحتاج إلى الحركة ولاسيما أن

أبا علي قد فرق بين الكلام والصوت إذ قال: ((إن الحروف غير الأصوات وإن الكلام هو الحروف))[٧١] لذلك نجد القاضي نفسه يشعر بهذا التناقض حيث قال: ((ولست ادري: أيقول في الصوت والكلام الجامع لهما جميعا:إنهما يحتاجان إلى الحركة أم الصوت فقط؟ والكلام يحتمل فيه، ولا اقطع على مذهبه))[٧٢]. وأكبر الظن أن في نهاية ما نقله القاضي عن أبي علي ما يدل على أنه يريد حاجة الكلام إلى الحركة إذا كان مسموعا إذ إن القاضي يقول عنه: ((ولا يوجب حاجته إلى الحركة إذا كان مكتوبا أو محفوظا))[٧٣].وما المكتوب والمحفوظ سوى الكلام عند أبي علي، وهذا يدل على أن أبا علي يرى في الصوت وسطا ناقلا للكلام، إذ إن المسموع منه لابد أن يكون بوساطة الصوت وهذا خلاف ما قاله أبو هاشم والقاضي في أن الكلام هو الصوت المقطع أو الحروف المنظومة. وفي هذا يعلق الاستاذ علي فهمي خشيم قائلا: ((وحين قال أبو علي إن الكلام يحتاج في وجوده في المحل الى الحركة والبنية المخصوصة، فإنه في رأيي قصد بلا ريب ضوورة وجود الاداةInstrument التي تحدثه والوسطMedium الذي ينتقل فيه ــ إذا كان صوتا ــ كالفم وما فيه من لسان وحنجرة وحبال صوتية، ثم حركة معينة من مخارج الحروف فيكون الكلام الذي ينتقل في الهواء عن طريق الموجات الصوتية، لكنه لا يقصد نفس الشيء بالنسبة للغائب ــ اعني الله جل وعز وتنزه عن ذلك ــ كما قد يفهم من قول الشهرستاني في((نهاية الاقدام))[٧٤].وإنما هو يعني بهذا ــ دون شك ــ ضرورة وجود المادة والوسط قبل أن يحدث الله كلاما في ((محل)) ــ وهو التعبير الذي استعمله الشهرستاني في ((الملل والنحل)) ــ فإن كلام الله حادث وليس قديما عند الشيخ والمعتزلة عموما، وهو عرض يحدث في محل))[٧٥] . كما أن عددا من شيوخ القاضي يؤكدون احتياج الكلام إلى الحركة وهذا ما دعا القاضي نفسه إلى القول: ((إنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له الا أن الحركة

سبب فيه، وليس كذلك فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الإعتماد بشرط الصكة التي يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية، أو حركات تقل السكنات بينها، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الإعتماد الذي وصفناه، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئا من الأسباب))[٧٦].كما أن القاضي يتخذ من الجوزة مثالا يؤكد فيه عدم حاجة الكلام إلى الحركة إذ ((إننا إذا ضربنا جوزة على سنداتة فانا نسمع منها صوتا، فقد وجد الصوت ولا حركة، ولو كان محتاجا إليها لم تجد ذلك))[٧٧].

إذن عدم الحاجة هذه للحركة أو البنية ستقودنا إلى تحديد طبيعة الكلام القائمة على الصوت.

٣- الكلام بوصفه جنسا صوتيا

إن الفرضية الإعتزالية الكبرى في النظر إلى الكلام ومن ثم النظر إلى اللغة بدأت من تحديد الطبيعة الصوتية للكلام، الأمر الذي قادهم إلى أن يضعوا احكاما لغوية متعددة على وفق هذا الإفتراض الذي اصبح مسلمة من مسلمات التفكير الإعتزالي، على الرغم من وجود بعض الخلافات بين شيوخهم في هذا الشأن، فمنهم من يحدد الكلام بالصوت ويعده جنسا صوتيا شريطة أن يكون هذا الصوت مقطعا منظوما.كما هي الحال عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، وهو أمر طبع التفكير الإعتزالي ــ على نحو عام ــ بطابعه.

اما أبو علي الجبائي فعلى النقيض من القاضي، ذلك أنه يرى أن الأصوات زائلة والكلام باق متمثلا بالحروف التي تحققت بوصفها نتاجا للكتابة التي اصبحت عند الجبائي ((شيئا ذا بال في معنى الكلام، بل أن الكتابة والكلام مترادفان عنده[فالكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة

على مخارج الحروف]))[٧٨].فهو أعني الكلام ليس مجرد صوت وذبذبات تحدث بوساطة الحلق والفم واللسان، وانما لابد أن يكون هذا الصوت حروفا ذات معنى. ويجوز أن يكون الكلام ايضا كامنا في حروف ليست اصواتا في حد ذاتها توجد عند الكتابة فيكون الكلام))[٧٩]. وهذا ما دعا الاستاذ خشيم إلى القول: ((فلا عبرة إذن عند شيخنا ((أبي علي)) بالصوت في موضوع الكلام، فإن رأيه صريح في أن الكلام غير الصوت، ومع بقاء الكلام مع فناء الأصوات، وفي كون الحكاية هي المحكي. وهذا خلاف ما يذهب اليه طائفة كبيرة من المعتزلة، منهم أبو هاشم والجعفران والبلخي والأخشيد، أو كما يعبر الجويني في الإرشاد بأن الجبائي قال: ((إن الكلام قائم بمحل الأسطر)). وعلى هذا الأساس بنى أبو علي رأيه في أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب، يعني أنه يمكن للأخرس أن ((يتكلم)) إذا كان في قدرته الكتابة، حسب مفهوم الكلام عنده.وهو قد خالف بهذا الرأي كثيرا من أصحابه الذين أبوا الإعتراف إلا بالكلام المسموع الناتج عن إحداث أصوات معينة))[٨٠].إن الكمون الكلامي في الأسطر أو حلول الكلام في الحروف – كما يرى ذلك أبو علي الجبائي – دفع الأستاذ علي فهمي خشيم إلى مقارنة هذا الأمر بالكلام النفسي عند الاشاعرة إذ قال: (ويمكن أن نلمح في رأي أبي علي هذا شيئا من المسألة الشهيرة التي ظهرت عند الأشاعرة واحتلت شطرا هاما من مذهبهم في هذا الموضوع، وأعني بها مسألة الكلام النفسي، فإن الكلام النفسي ايضا عند الأشاعرة لا يكون صوتا، بل هو كلام قائم في النفس.وعلى هذا الأساس حاول الاشاعرة حل مشكلة الكلام الإلهي))[٨١].ويبدو أن الذي قاله أبو علي الجبائي فيما يتعلق بالكلام كان قد قال به الشحام والعلاف من قبل ((ومن هذا المنطلق – أعني كون الكلام عند أبي علي حروفا مقيدة – قسم شيخنا الكلام قسمين:حروفا مسموعة تكون مع الأصوات، وأخرى غير مسموعة وهي

التي تكون مع الكتابة. وهذا ما فعله أستاذه الشحام وأبو الهذيل من قبل))[٨٢].

أما ما يتعلق بالقراءة والمقروء ولاسيما إذا تعلق الأمر بالكلام الإلهي – أعني القرآن الكريم – فإن هناك أيضا نوعين من الحروف عند قراءته، فإن من((قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءته، وهي مغايرة للأصوات، وحروف هي كلام الله.وهي مغايرة للقراءة والأصوات))[٨٣]. وينقل لنا القاضي آراء بعض شيوخه الذين يرون أن الكلام هو الصوت إذ يقول: ((فأما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب إليه الجعفران ومن تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الأسكافي ... والكلام هو الصوت الواقع على وجه ... فأما الكتابة فعنده أنها أمارة للكلام))[٨٤].

الكلام – إذن – هو الصوت المقطع ومن ثم فإن الحروف المنظومة هي الأصوات المقطعة نفسها. فهما شيء واحد، بيد أن القاضي عبد الجبار يفترض من يقول – ليدل على أنهما شيئان متغايران: ((إني افصل بين الأمرين بأن طيب الصوت وصفاء الحنجرة تبين في الصوت دون الكلام.فعلمت أن أحدهما غير الآخر))[٨٥] ثم يجيب القاضي مفندا هذا الإدعاء بقوله: ((إن نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصا يوصف بالصفاء والطيب، لا أن ذلك يرجع إلى الصوت دون الحروف.وكما يقال:إن صوته طيب، فقد يقال:إن كلامه رقيق، وإنه غليظ الكلام. ولا اعتبار في ذلك بالأقوال، وإنما تعتبر المعاني – وقد علمنا أن من جهة المعنى لا يختلف حكم الحروف والصوت في هذه القضية))[٨٦] من هذا النص وغيره من النصوص الأخرى نجد القاضي يؤكد أهمية المعنى في الوصول إلى الحقائق إذ إن الألفاظ التي يكنيها أحيانا بالعبارات لا قيمة لها في هذا الباب.فقد نجده يفند رأي القائل بأن الحروف متحركة من دون الأصوات فهي غيرها إذ يرى أن العبارات لا يعتد بها حين يقول أهل العربية – على سبيل المثل – إن

الحروف تتحرك وإن الحركات تتعاورها ــ لأن الأمر لا يحتمل أن تكون هذه الحركات التي تختلف على الحرف الواحد سبب في اختلاف الحروف عن الأصوات، إذ ان الحرف يكون بصيغة صوتية جديدة مع كل حركة جديدة تطرأ عليه.ومن ثم فان الحروف هي عينها الأصوات[٨٧]. فيتأكد عندنا بذلك أن الكلام عند القاضي هو الصوت المقطع الذي يعني عنده الحروف المنظومة، لأن الحروف لا يمكن أن تنتظم من دون أن تكون أصواتا مقطعة. وهذا الفهم يحيل إلى أن أحدهما يدل على الآخر ولا يمكن الجمع بينهما لأنهما شيء واحد إذ لا يوجد أحدهما مع وجود الآخر، و((يدل على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عاريا من الأصوات المقطعة، واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية من الكلام، ولو كان احدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه، لأن ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، والا لم يكن لنا طريق نعرف به تغايرهما. ولهذا الوجه قال شيوخنا في المحبة:إنها الأرادة. وفي الحركات:إنها الأكوان، إلى ما شاكل ذلك))[٨٨].

ومن جهة أخرى يخرج القاضي آلة الكلام من حد الكلام إذ إن ماهية الكلام لا علاقة لها بآلته، بيد أن الكلام لا يتحقق على هيأته الخارجية المسموعة والمعقولة ألا بوساطة آلته المتمثلة باللسان، هذا إذا تعلق الأمر بالكلام البشري أما سوى هذا فإن الكلام لا يشترط في تحققه وجود آلته لأن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل من الشجرة محلا للكلام من دون تعلق بآلة معينة. لذلك لا يعني تمكن الصبي من الصوت دون الكلام أن الكلام غير الصوت لأنّ الكلام يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة وهذا مالم يتحقق عند الطفل[٨٩].

وبعد أن حددنا طبيعة الكلام لابد أن نبين أهميته إذا ما قورن بالعلامات الأخرى.

٤ ــ علاقة الكلام بالإشارة والكتابة

أما علاقة الكلام بالإشارة، وعلاقة الكلام بالكتابة كانت من المحاور الأساسية في التفكير الإعتزالي إذ أشار القاضي إلى أن الإشارة غير قادرة على استيعاب الفهم العام أو حاجات الإنسان بهيأتها الواسعة وعلى النقيض منها الكلام الذي استوعب التفكير الإنساني بوصفه المعبر الأساسي عنه.كما أن الكتابة تعد في درجة أدنى من الكلام إذ إن الإفادة من الكتابة لن تتحقق مالم يكن الكلام ((وإذا قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصور الإفهام والإستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام ولاشيء يتسع اتساع الكلام، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولاشك أنه لا يتسع اتساعه، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم، واما الكتابة فانه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضا فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام، فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها))[٩٠] . بيد أن الأمر سيكون مختلفا عند أبي علي الجبائي الذي صور الحروف بأنها الكلام وأنه أي ــ الكلام ــ حال في السطور[٩١]. لذلك تكون الكتابة في المقام الأول عند أبي علي ولابد من التذكير أن الإستطراد في هذه الموضوعات ولاسيما الاستطراد عند القاضي إنما كان تمهيدا عن القدم والحدوث أو ما يسمى بـ(الخلق) ومن ثم معرفة كلام الله المتمثل بالنص القرآني الكريم. فقد اختلف المعتزلة مع الأشاعرة في التحليل والتفسير ومن ثم اختلفوا في النتائج المختلفة التي بها يتميز بعضهما من بعضهما الآخر، فيما امتد الخلاف ليشمل سائر الفرق.

فيكون لنا أن نقول إن المذاهب الكلامية ــ ومنها المعتزلة ــ لم تخض في البحث اللغوي أو الدلالي خوضا القصد منه بيان الدرس اللغوي المتعلق به، إنما كان بحثها بحثا عقيديا معتمدا في أسسه ثنائية اللفظ/المعنى والعلاقة بينهما وما يتبع ذلك من مباحث لغوية أو دلالية تعينهم على ما تذهب إليه عقيدتهم. ومن الواضح أن المعتزلة نزعوا إلى إعادة صياغة الكينونة التي تقع فيها هذه الثنائية إلى أن تكون كينونة واحدة تظهر في العرض الذي هو النظم، اما الكلم نفسها فلا تمثل المسألة الدلالية الكبرى في اعتقادهم.

ولهذه المسلمات أو الأحكام الإعتزالية طرق في الإستدلال تستند إلى العقل قبل كل شيء.

٥-المعتزلة والإستدلال

بعد أن عرفنا طبيعة الكلام وماهيته عند المعتزلة بوجه عام وطبيعته وماهيته عند القاضي بوجه خاص لابد أن نسلط الضوء على الكيفية التي دافع بها المعتزلة عن أفكارهم السالفة الذكر ولاسيما تلك المتعلقة منها بالكلام.وقد تدفعنا الضرورة إلى ذكر حد الكلام عند المعتزلة بوجه عام لنبين بعده رأي القاضي بوجه خاص منطلقين إلى الكيفية الاستدلالية التي وصل بوساطتها المعتزلة إلى تثبيت أحكامهم. يقول القاضي في حد الكلام: ((ونذكر حقيقة الكلام وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة)) (٩٢) . والذي يبدو أن هذا التعريف لا يحدد حقيقة الكلام في نظر القاضي إذ إن نظم الحروف والأصوات المقطعة يعنيان الشيء نفسه وهذا مذهب أبي هاشم كما نقله لنا القاضي إذ قال: ((الحروف المنظومة هي الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة. فيكون في محد تكرار لا فائدة فيه))(٩٣).وفي الحق أن القاضي أراد أن يعرف الكلام تعريفا دقيقا باستعمال

آلة المنطق والنظر العقلي اللغوي في استخلاص نتيجة مفادها أنه لا فرق بين دلالة الحروف المنظومة ودلالة الأصوات المقطعة من خلال نقطتين أساسيتين استعملهما للبرهنة على صحة قوله: ((إن الأصوات المقطعة لو كانت أمرا زائدا على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الإنفصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمع، واقل الجمع ثلاثة، وهذا يقتضي أن لا يكون الحرفان كلاما، وليس كذلك، فان قولنا:مر، سس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام))(٩٤).

فيتضح لنا أن القاضي إستعمل المنطق اللغوي لدعم فكرته من خلال تركيب المفردة نفسها معتمدا في ذلك بناءها الحرفي على وفق التعريف الأول لحقيقة الكلام ــ الذي كان بؤرة نقاشه ــ مخرجا البناء الثنائي للمفردات من دائرة الكلام إذا ما قسنا الأمر على ما جاء في التعريف((الحروف المنظومة)) فاتخذ من الجمع دليلا في إخراج البناء الثنائي ــ كما أسلفت ــ طبقا لمنطق اللغة نفسها، إذ إن اقل الجمع ثلاثة.بيد أن القاضي ينتهي إلى رفض هذا التعريف إذا ما أريد به دقة التحديد إذ قال: ((الأولى أن تقول في حده: ((هو ما انتظم من حرفين فصاعدا، أو ماله نظام من الحروف مخصوص))(٩٥).وهذا يعني أنه يدخل في الكلام البناء الثنائي للمفردة إذ كان قد أغفل على وفق التعريف الأول لحقيقة الكلام ــ وهو رأي المعتزلة بوجه عام سوى القاضي وأبي هاشم ــ مما جعل القاضي يحدد حقيقة الكلام بأنه ما انتظم من حرفين فصاعدا، وماله نظام من الحروف مخصوص. بيد أن القاضي لم يترك الأمر على هذا النحو، فقد أشار إلى المفردات ق،ع ... وعدها من الكلام لأنها تدخل في دائرة المفردات ثنائية البناء مدللا على صحة قوله إذ قال: ((فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم ق، ع، كلاما؛لأن ق، ع حرفان. يبين لك ذلك، إذا وقفت عليه،فإنك تقول في الوقف، قه، وعه، يدلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالمتحرك، ولا

الوقف الا على الساكن، فلولا أن:ق و ع حرفان والا فكيف يصح الإبتداء به والوقف عليه، فصح ما قلناه))[٩٦].فيتبين لنا أن القاضي اتخذ من القواعد اللغوية دليلا على صحة رأيه، إذ استعمل قاعدتي الإبتداء والوقف[٩٧] اللغويتين للتدليل على وقوع المفردات ـ ذوات الهيأة الدالة على الحرف الواحد في دائرة التركيب الثنائي أو البناء الثنائي المفردة. مما يجعل تعريفه السالف الذكر شاملا لحقيقة الكلام ((فاما قول من طعن على ما ذكرناه من وجوب أن يكون الكلام من حرفين أو من حروف بقوله إن الحرف الواحد قد يكون كلاما،كقولهم ق، ع، وماشاكلهما، وبقوله إن اهل النحو قد قسموا الكلام إلى أقسام جعلوا احدها الحرف، فكان الحرف الواحد عندهم كلاما[٩٨]، ويوجب عليكم ايضا أنْ تثبتوا الكلام كلاما، وإنْ لم يفد بأن توجد فيه هذه الصفة التي ذكرتموها. فالجواب عنه:إن طريقتهم تقتضي المنع مما سأل عنه، لأنه لابد من شيء يقع به الإبتداء، ومن شيء يقع عليه الوقف والسكون، فكيف يجوز هذا في الحرف الواحد؟ ويبين هذا أنهم في غالب احوالهم يجعلون الكلام ما يفيد ومجرد قولهم ق، ع لا يفيد، فلم يصح أن يكونا كلامين، وكان غرضهم بقولهم في أقسام الكلام:وحرف جاء لمعنى أن يثبتوا:ما إذا تألف بعضه إلى بعض كان كلاما، لا أنهم أرادوا أن الحرف[٩٩] بمجرده هو كلام لأنهم في الاسم ايضا لا يجعلونه كلاما الا بعد أن ينضاف اليه الفعل، اما مالا يفيد فقد سموه كلاما، ولكنهم إنما تكلموا في أحكام ما قد وقعت المواضعة عليه، لا فيما يسمى كلاما مطلقا))[١٠٠].هذا الإختلاف بين المعتزلة في إدخال الحرف الواحد في دائرة الكلام مرة ـ كما يرى ذلك أبو علي الجبائي ـ واخراجه اخرى كما يرى ذلك القاضي قاد كلا الطرفين إلى الاستدلال بأقوال اللغويين ـ على وفق هوى كل منهم ـ لذلك لم يكن الكلام الذي يبدأ من الحرفين فصاعدا ـ عند القاضي ـ متحققا عند أبي علي الجبائي الذي يرى ((أن الحرف الواحد يكون كلاما(واعتل بقول أهل

اللغة:الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى)[١٠١] وهو عند غيره حرفان كالقول(لا)مثلا))[١٠٢] .ومن جهة أخرى فقد اختلف القاضي مع أبي هاشم فيما يعد من الكلام أو لا يعد منه، وكذلك خالف النحويين في تعريفهم للكلام.فقد أورد القاضي أن ابا هاشم يشترط في الكلام أن يكون مفيدا وهذا رأي النحويين.بيد أن القاضي يرى أن التركيب الجملي أو البناء الجملي سواء اكان مفيدا أو غير مفيد داخل في دائرة الكلام، إذ إن الكلام لو كان يشترط الفائدة لكانت الإشارة وعلامة الرأس واستعمال الأيدي من الكلام. وهذا يدل على أن القاضي يفرق بين الكلام المنطوق والإشارات التي تخرج من دائرة الكلام.ثمة فصل ـ إذن ـ بين الكلام والإشارة عند القاضي إذ يجعل الكلام أوسع من الإشارات وهذا ما سنبينه بعد حين. لذلك يدخل المهمل والمستعمل تحت دائرة الكلام إذ((لايجب أن يكون مفيدا بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عروه منه))[١٠٣].ثم يضيف القاضي قائلا: ((وأيضا فلو كان الكلام هو ما يفيد على ما يحكى عن أبي هاشم، لكان يجب في عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنه يكون كلاما، ومعلوم خلافه. فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مهملا أو مستعملا.))[١٠٤].

كما أن انبناء المفردة المتكون من حرفين لا يجب فيه أن يكون الحرفان مختلفين ـ كما زعم أبو هاشم ـ لذلك يقول القاضي: ((فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مهملا أو مستعملا، أو أن لا يكون حرفين مختلفين على مامر لأبي هاشم في بعض المواضع، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاما أيضا، ألا ترى أن قوله صلى الله عليه((ما أنا من دد ولا الدد مني))[١٠٥] كيف كان كلاما مع تركيبه من دالتين؟ وهكذا فانك تسمع الناس يقولون: كك لهذا الحيوان المخصوص، وشش لهذا العدد

المخصوص، وسس للرنة، وكك للبعوض، وأشباه ذلك آكد من أن يأتي عليه العدد والحصر))[١٠٦] .

وقد إستند القاضي إلى منطق أهل اللغة أنفسهم في التدليل على ضم المفيد وغير المفيد تحت دائرة الكلام((لأن اهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لا يفيد – لأنه لم يتواضع عليه – وإلى مستعمل مفيد، فلو كان ما ذكرته صحيحا لم تصح منهم هذه القسمة. ولأن الكلام يصير مفيدا بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحا، وليس للمواضعة تأثير في كونه كلاما كاملا، كما لا تأثير له في كونه صوتا.ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيدا بالمواضعة)) [١٠٧]. بيد أن الشائع بين النحويين أن الكلام هو الذي يدل على فائدة وإلا فهو ليس من صنف الكلام ولا يدخل في دائرته.كما أن القاضي لم يغفل تصور النحويين هذا إذ قال: ((فاما ما قاله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيدا، والمفيد هو ما تركب من حرف وإسم أو إسم وإسم كقولك زيد قائم، أو من فعل وإسم كقولك قام زيد، فانما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي))[١٠٨].

المبحث الثاني

الكلام النفسي

إن قضية ((الكلام النفسي)) من الموضوعات الكلامية التي صارت مثارا للإحتجاج والجدل، لاسيما أن ثمة من يرفض وقوعه على مستوى الكلام الإلهي منه والبشري. بيد أن هذا التفكير المتعلق ((بالكلام النفسي)) كان قد تأصل على أيدي الأشاعرة، نتيجة لسلوك عقيدي متعلق بقضية – خلق القرآن – ولا سيما انهم يقولون بقدم القرآن فكان من واجبهم أن يجدوا مخرجا لهذا القدم فكان ((الكلام النفسي)) وسيلتهم في الأمر. ومن أجل التوضيح أجد أن ابدأ بعرض موجز للرؤية الأشعرية المتعلقة بهذه القضية.

ذكر الباقلاني ((أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والأصوات ووجودها))[١٠٩]. فيتبين لنا أن الباقلاني جعل كل ما هو خارج حدود النفس سواء أكان، حروفا مسموعة أو مكتوبة أو اشارات دالة، صورة للحقيقة الكامنة في النفس المتحققة بـ((الكلام النفسي)). وقد اكد الباقلاني هذا الفهم بوصفه أول من رد على المعتزلة قولهم – إن الكلام هو المسموع – إذ قال: ((إن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه. فتارة تكون كلاما بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم))[١١٠]. ولم يتوقف الأشاعرة عند هذه الحدود إذ رفضوا أن يطلق مصطلح((الكلام))على غير ((المعنى النفسي)) الا تجوزا. وهذا ما صرح به الجويني – معبرا عن رأيه ورأي أصحابه كذلك – إذ قال: ((ومن أصحابنا من قال:الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى

كلاما تجوزا، كما تسمى علوما تجوزا، إذ قد يقول القائل سمعت علما وادركت علوما، وانما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق))[١١١].

وكان الغزالي قد أكد أن الكلام هو المعنى النفسي الذي هو مدلول دلت عليه الصيغ العلامية المسموعة والمرئية((وقد قيل إنه حديث النفس، أو نطق النفس، أو مدلول أمارات وضعت للتفاهم وهو الأصح))[١١٢].

بعد هذا العرض الموجز لمفهوم الكلام النفسي – مؤصلا عند الأشاعرة – لابد من معرفة المفهومات الإعتزالية في هذا الخصوص – وهي مهمة البحث – ومن ثم طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني عندهم انطلاقا من هذه المفهومات المستندة إلى أسس عقيدية.

لقد ذهب المعتزلة إلى أن الكلام الحقيقي إنما هو هذا الكلام المسموع المتحقق على هيأة ألفاظ مسموعة ومرئية – على الرغم من الخلافات الجزئية الدائرة ضمن هذا التصور، تلك التي أشرنا إليها في حقل((الحقيقة الكلامية)) – ومن ثم رفض مفهوم((الكلام النفسي)) بوصفه حديثا عائما لا يستند إلى ادلة مقنعة، ولاسيما أن المعتزلة قد سلكوا منهجا استدلاليا في التوصل إلى الحقائق – على وفق ما يدعون – فمعرفة الأشياء عن طريق الاكتساب والاضطرار بوصفهما دليلين للتوصل إلى الحقائق لم تتحقق إن لم تكن مفقودة عند أولئك الذين اثبتوا((الكلام النفسي))، فقد ادعوا إثبات ما لاطريق إلى إثباته[١١٣]. وهذا يؤدي إلى((ألا نثق بحقائق الأسماء، وأن يدعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعا. وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده))[١١٤]. فيتبين لنا من ذلك أن القاضي يذهب إلى أن محاولة التفتيش عن الحقيقة أينما وجدت في الأسماء أو المعاني – إنما يجب فيها مُراعاة مبدأ الدليل الذي يؤكد تلك الحقائق، أما والأمر لا يستند إلى دليل فلا يمكن القول بأية حقيقة إن لم نقل غياب الحقائق تماما. من هذا يتبين أيضا أنّ القاضي يحكم على أولئك

الذين قالوا((بالكلام النفسي))إنهم ممن غابت عنهم الحقيقة وتمسكوا بما لا دليل عليه((فاذا صحت هذه الجملة فمن إدعى أن الكلام ليس هو هذا المعقول، وإنه معنى في القلب لم يشر به إلى سائر ما عقلناه من افعال القلوب، فقد إدعى اثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه، ولذلك الزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز معان أخرى سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس منبئا عن الآخر، فان الأصوات أيضا هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأن هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر اجناس الأعراض – وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه – واثبات مالا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات مالا خفاء به))[١١٥].

إن ما ذكره القاضي على وفق النصوص السالفة الذكر إنما هو رأي المعتزلة عامة، إذ إن هذا التصور هو تصور جميع المعتزلة فيما يتعلق((بالكلام النفسي))وقد أكد ذلك القاضي نفسه عندما قال: ((لذلك الزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز إثبات معان أخرى سوى ما قاله))[١١٦]. إذ إن لفظة((الشيوخ))إنما تعني شيوخ المعتزلة ومن ثم سيكون عندنا اجماع إعتزالي على تصور هذه الحقيقة، اعني رفض فكرة ما يسمى بـ((الكلام النفسي)). وقد قوبل هذا الرفض برفض أشعري مقابل ممثلا بقول أبي بكر الباقلاني: ((قد وهمتم علينا في قولكم إنا لم نعقل كلاما الا حروفا واصواتا، لأننا لم نعقل قط ذلك. لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها اخرى. وتقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبديه لك. وقال الأخطل:

لا يعجبنك من أثير حظه
حتى يكون مع الكلام أصيلا

ان الكلام من الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاخبر أن الكلام في النفس يكون وإن عبر عنه باللسان))[117]. وهذا ما فنده القاضي إذ قال: ((فاما قول القائل: في نفسي كلام فالغرض به انباؤه عن عزمه على ذلك، وهو بمنزلة أن تقول: في نفسي لقاء زيد أو الخروج إلى مكة، فلا متعلق لهم بذلك))[118] لذلك نجد أن كلا الطرفين معتزلة وأشاعرة لم يكن همهم الوصول إلى تصورات لغوية محايدة تهدف إلى بناء نظري قائم على الدقة والعلمية بل كان همهم الأساسي أن يدافعوا عن عقائدهم من خلال النظرات التي قد تصل إلى التقاطع مع المنطق اللغوي نفسه. وانطلاقا من هذا يمكن لنا أن نقول أن الكلام عند المعتزلة هو هذا الكلام المعقول ومن ثم فأن المبدأ العام الذي يجمعهم هو رفضهم لما يسمى بـ((الكلام النفسي)) إذ إن((الكلام نفسه لا يدل على أمر آخر في القلب ينبيء عنه))[119].لذلك لم يكن الكلام بالمفهوم الإعتزالي سوى عرض محسوس، وبذلك يختلف عن العلم الذي تنبئ عنه الإرادة: فهو – إذن – يمتاز بمعقوليته ووجوده ومن ثم عدم غيبته.

بيد أن سؤالا ما يبقى قائما – أثمة موازنة بين الرأي الإعتزالي والرأي الأشعري في ضوء ماتقدم ؟.

إن كلا من الفريقين يتحدث عن هذه القضية من وجهة نظر مختلفة عن الاخرى، ولاسيما أن عقيدة كل منهما تفرض عليه قولا معينا – فالأشاعرة لا يرفضون الكلام الظاهر – كما يرونه المعتزلة – إنما يؤكدون – أي الاشاعرة – أن ثمة كلاما ظاهرا معقولا موجود فعلا (والكلام اللفظي حادث، ولا نزاع بين الشيخ الأشعري والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وإنما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه) [120] . هذا الكلام المنفذ الفعلي إنما هو أمارات على معنى حقيقي مخزون في النفس، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة بالإجماع فضلا عن أنهم يفصلون فصلا حادا بين الألفاظ والمعاني. ومن جهة أخرى سنجد الأمر لا يختلف – من زاوية معينة – تتمثل في أن المعتزلة يفصلون بين الألفاظ والمعاني كذلك[121]، ومن ثم فان ثمة معاني لم تكن مخزونة في النفس وقديمة – كما

أشار إلى ذلك الأشاعرة – إذ إن المعتزلة يرون في من قال ((في نفسي كلام)) أنه يرتب المعاني قبل خروج الكلام، (وقولهم: فلان يرتب الكلام في نفسه ثم يتكلم به. يعنون به أنه يرتب معنى الكلام، ألا كان قولهم ((ثم يتكلم به))ناقضا له، لأن ما رتب وفعل لا يجوز أن يفعل من بعد))[122] .هذا الترتيب الإعتزالي للكلام قوبل بترتيب أشعري له ولكن بمفهوم المعنى النفسي وصولا إلى الملفوظ منه((وأما كلام الآدميين فيقال للعبارة المحصلة المنظومة الصادرة عن الفكر النطقي، والحدس العقلي، قبل إلقاء القول عليه، كلام.فما دام المعنى مخفيا مستورا في حجر الفكر يسمى نطقا. فإذا صدر عن الفكر ودنا عن القول يسمى كلاما. فإذن النطق يحتاج إلى مخرج ومؤد ليصير كلاما. والكلام يحتاج إلى عبارة ونظم ولفظ ليصير قولا، والقول يحتاج إلى حركة وآلة وقطع صوت ليصير حديثا، والحديث يحتاج إلى قلب ذكي وسمع فهيم فيرجع إليه كما بدا ليصير سماعا، وهذه المراتب انما تنتظم في حق الآدمي لأنه مركب زماني، تظهر أفعاله وأقواله بالدفعات في أوقات الزمان))[123] .

في حين يرى المعتزلة أن ثمة معنى مخفيا مرتبطا بطريقة ما بالتصورات اللفظية الدالة عليه ليتكون الكلام – بوصفه وحدة متكاملة – بعد إجراء عملية الترتيب عليه.أي أن المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصور من الاشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصورية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاما بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك – بيد أن مبدأ الفصل بين الألفاظ والمعاني عند المعتزلة ومن ثم القول بعملية الترتيب التي تخص المعاني يجعل التفسير المتعلق بهذه القضية تفسيرا يشتمل على غموض، إذ إن المعتزلة يقولون بالفصل بين الألفاظ والمعاني، لأن الأمر عندهم متعلق بنشأة اللغة وما تشتمل عليه من المواضعة.((ويبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به)).[124] كما أن

تفسيرهم((للكلام النفسي))بأنه عملية ترتيب – التي تعنى تقطيع الحروف – إنما يدفع المتأمل إلى أن يلمح فكرة عدم الانفصال بين الألفاظ والمعاني ولاسيما أنهم أكدوا أن الكلام هو((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة))[١٢٥].إذ أرادوا تأكيد أن ((النص القرآني الكريم)) هو كلام الله المخلوق المتكون من هذه الأصوات المسموعة والحروف المنظومة كيما يرفضوا القول بقدم القرآن.لذلك أجد أن فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني كانت متعلقة بمرحلة المواضعة – التي تعني أن الألفاظ المفردة هي دلالات أو أمارات على مدلولاتها، إذ إن فكرة الفصل هنا ستتعلق بالدال والمدلول حتى وإن كان المدلول غير محسوس لأن عملية الوضع ستطول هذه المجردات لتضع لها اسماء ايضا.لذلك ستكون العلاقة بينهما علاقة انفصال ولا سيما أن الأمر محصور بمفهوم الإشارة.فإذا انتقلنا إلى التأليف سنمثل أمام مفهوم((المعنى)) الذي – اجد – أنه يرتبط بالالفاظ بعلاقة عدم انفصال إذ إن ((الكلام)) عند المعتزلة هو هذا المعقول المسموع – كما اسلفنا – كما أنهم رفضوا – الكلام النفسي – الذي يعني المعنى القديم المخزون بالنفس لذلك لن يكون المعنى بوصفه شيئا منفصلا مستقلا – ولاسيما أنه نتاج من نتاجات التأليف أو النظم الكلامي – لن يكون متحققا عند المعتزلة.

لذلك لم يكن مفهوم المعنى عندهم مفهوما واضحا[١٢٦] أو مستقرا لاسيما أنهم يفصلون بين الألفاظ والمعاني ليجعلوا المعنى في المرتبة الأولى في الأهمية ومن ثم تأتي مرتبة الألفاظ. كما أنهم يعلقون عملية ترتيب المعاني – التي، هي عملية اجرائية داخلية خفية – بالتصورات الفكرية للأشكال اللفظية مما يوحي للمتأمل أن المعنى لا يمكن أن يقبض عليه – بوصفه كيانا مستقلا عن الألفاظ، على وفق مفهوم الانفصال بينهما – معزولا عن التصور اللفظي الدال عليه مما يثير الشكوك حول نقاء فكرة الإنفصال عندهم .وخلاصة القول في هذا الشأن أن فكرة الإنفصال بين الألفاظ والمعاني عند المعتزلة هي فكرة معلنة تم تأكيدها في

أغلب نصوصهم واقوالهم.بيد أننا نجد أن جملة من افكارهم المتعلقة بالجانب العقيدي تصطدم بما هو معلن من الأحكام اللغوية لتقودهم بالنتيجة إلى شيء من التعارض. بيد أن من الممكن أن نضع أيدينا على تحليلات قد تكون أكثر دقة فيما يتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى من خلال ما يتجلى عن الفائدة الكلامية عند أبي الحسين البصري المعتزلي ممثلة بعمل اتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر بعد أن اقر أن الفائدة الاولى من الكلام تتحقق في الألفاظ المفردة في اثناء عملية الوضع – وبعد أن تعلقت الفائدة باتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر يؤكد البصري أن هذا الإتصال أو التعلق أما أن يكون إسما مع إسم واما أن يكون إسما مع فعل.كما أن الأمر الذي نريد تأكيده هنا،هو ماذا يعني الكلام بهذا المفهوم.أهو الفاظ تحققت الفائدة فيها حسب؟ ثم كيف تتحقق هذه الفائدة إذا ما تعلق الأمر بعملية التأليف؟ ثم أين محل المعنى من هذا كله ؟ اكبر الظن أن الأمر لا يخلو من التعقيد، فقد أشار المعتزلة – ومن ضمنهم البصري – إلى أن الألفاظ المفردة التي نتجت عن المواضعة إنما تحقق الفائدة – لكن أي ضرب من الفائدة؟أهي فائدة اشارية محض أم أنها ذات معنى؟ولاسيما أن الألفاظ التي تعلقت بالاعلام هي وحدها التي قالوا – أي المعتزلة – عنها أنها لا تفيد الا الدلالة.فهل هي خالية من المعنى؟لأجل هذا قلنا إن هذه العلاقة لا تخلو من التعقيد.بيد أن أبا الحسين البصري يرى أن اتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر لا يتحقق الا بوساطة الألفاظ في أثناء عملية التأليف.وهو أمر يشير إلى أن عملية المواضعة الأولى لا تنتج سوى((ادلة)) – بالمعنى العلامي لها – على وجه عام ومن ثم تأتي عملية التأليف لتتحقق بوساطتها العلاقة القائمة بين الألفاظ والمعاني – ولا أقول معانيها – إذ لا يحق لنا ابتداء أن نقول عن الألفاظ إنها وضعت لمعنى، إنما يجب القول إنها وضعت لتدل على مسمياتها. أما المعنى فهو ابعد من أن يكون بهذا الضيق، إذ لابد له من عملية التأليف. وهذا ما أشار إليه البصري وهو يتحدث عن مفهوم الكلام، إذ قال: ((إنا قد نصف الكلام بأنه مفيد. ونعني أنه

موضوع لفائدة، أو أنه مستعمل فيها.وهذا ما حصل في اللفظ المفرد، وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض. وهذا لايكون في اللفظ المفرد لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض، ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ[١٢٧] .والكلام المفيد ايصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض))[١٢٨].وهو أمر يعني أن تصور الفائدة في اللفظة – وهي مفردة – عملية مستقرة بعد الوضع، لكنها لا تعني إفادة المعنى – بمفهوم المعنى الذي أشرنا اليه من قبل، لأنه يضيق ليصبح دليلا وليس معنى.وفي هذا إشارة كذلك إلى أن كل الألفاظ المفردة في الوضع الأول إنما تقوم بمهمة الافادة بمعنى الدليل والاشارة – لذلك يدل ما قاله القاضي عبد الجبار من قبل – في الكلام النفسي – من أنه عملية ترتيب للمعاني بطريقة خفية، يدل دلالة واضحة على أن المقصود منه هو عينه الذي قصد اليه أبو الحسين في عملية التأليف لأن عملية الترتيب تستند إلى عملية تأليفية لحروف خفية هي نفسها التي يتم تقطيعها مسموعة ومرئية.لذلك يمكن وصف الترتيب بالخفاء في حين يكون التأليف ظاهرا مسموعا((ومتى جعل القوم الدلالة على اثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد اليه أو الفكر فيه وليس الكلام عندهم بشيء من ذلك، والذي يفعله احدنا قبل اظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه أو حروف يقطعها، فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية، ولو كان معنى في النفس لما احتيج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرهما، وبعد،فلولا أن الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر،وأنه ليس بمعنى في النفس،كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لأنه تصور في نفسه اشكال ما يكتبه، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى في النفس))[١٢٩].فكأن المعاني بالمفهوم الإعتزالي عبارة عن مزيج تصوري للألفاظ الدالة على مفهوم كانت قد وضعت ازاءها لتدل عليها ومن ثم لتستمد معقوليتها منها.هذه المعقولية

للألفاظ المفردة تمثل المعنى بالمفهوم الإعتزالي بعد أن تخضع لعملية الترتيب أو التأليف.ومن أجل ذلك نجد أن علاقة اللفظ بالمعنى بوصف هذا الأخير مدلولا، تكون علاقة إنفصال لتتحول إلى علاقة عدم انفصال بمفهوم المعنى المتحقق بعد عملية الترتيب أو التأليف.ولابد من الإشارة إلى أن التأسيس الفكري الإعتزالي يستمر متصلا ومتسقا ولا سيما في تحديد طبيعة الكلام ذي الصفة الصوتية ليظهر هذا الإتصال في الحكاية والمحكي وفي القراءة والمقروء.

المبحث الثالث

الحكاية والمحكي

لقد تباينت آراء المعتزلة في قضية الحكاية والمحكي((فالذي يقوله أبو هاشم وأصحابه، والجعفران من قبل، ومذهب أبي القاسم،والاخشيدية[١٣٠]، إن الحكاية غير المحكي لما كان الكلام عندهم من قبل الأصوات وهي لا تبقى، فلم يكن بد من القول بذلك))[١٣١].لذلك أجد من المناسب أن نضع موازنة بين المصطلحات المستعملة من قبل المعتزلة انفسهم لكي نصل إلى حقيقة الأمر، إذ إن الحكاية عندهم مصطلح يقابل مصطلح الصوت، وكلاهما مفعول لفاعل، أو أن كلا منهما لايعدو كونه صفة فعل للمتكلم وهو فاعل الصوت الذي يقابل الحكاية التي تتصف بأنها عرض زائل استمدت عرضيتها من الصوت نفسه.الأمر الذي يقتضي – بالضرورة – أن يكون المحكي شيئا آخر غير الحكاية التي أصبحت منتهية حال انتهاء التكلم بها.وهو أمر يدعو إلى القول إن الكلام عندهم يتحقق متزامنا مع حدوث الأصوات وينتهي بانتهائها وأمر الانتهاء واقع – بالضرورة – لما يتصف به الكلام من الزوال، الأمر الذي يعني أن الحروف التي تتحقق بها الكتابة ليست سوى((أمارة للصوت))[١٣٢] .ولم يكن هذا التحليل بعيدا عن التفكير الإعتزالي إذا ما قلنا إنه امتداد طبيعي لكينونة تفكيرهم العقيدية التي رفضت ما يسمى((بالكلام النفسي))أو أن يوجد كلام مخزون في النفس سابق لمرحلة الصوت المنطوق، لينتهي بهم الأمر إلى أن القرآن الكريم مخلوق غير قديم، إذ هو عندهم ليس سوى الأصوات المسموعة.

يبقى لنا أن نعود إلى المحكي لنحدد محله في التفكير الإعتزالي، ولاسيما إذا قورن بالحكاية التي أصبحت ملازمة للصوت، الأمر الذي ينزع بنا إلى القول إن المحكي عندهم[١٣٣]يعود – بالضرورة – إلى المستمع أو المتلقي، إذ إن عملية

السمع ليست سوى تلقي المحكي – من قبل متكلم أو حاك جديد – الذي اصبح – أي المحكي – مختلفا تماما عن الحكاية الزائلة مع زوال الصوت.ولكي يتوضح الأمر على نحو آخر نقول:إن الصوت يعني الكلام والعكس صحيح ايضا.بيد أننا – ونحن نتحدث عن الحكاية والمحكي – امام متكلمين اثنين، لذلك كان ثمة صوتان قد زال الأول منهما وهو كلام المتكلم الأصيل – المبتدئ – لما يتصف به الصوت من الزوال، ليمثل الصوت الثاني المحكي في هذه الثنائية.ثم ينتهي الأمر بذلك إلى وجود صوتين مختلفين، ثم كلامين مختلفين وصولا إلى تحقق أن الحكاية غير المحكي.الأمر الذي رفضه أبو علي الجبائي الذي يرى أن الحكاية هي المحكي.لذلك يقول في من تلا كتاب الله تعالى: ((إن المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة))[١٣٤] .ويؤكد القاضي هذه الفكرة عند أبي علي فيقول عنه: ((وكذلك قوله في من حفظه أو كتبه، إن كلامه تعالى هو الموجود في الحقيقة – وكان يجوز على الكلام البقاء في اماكن كثيرة لعينه.ويقول إنه يوجد مع الصوت مسموعا ويوجد مع الحفظ محفوظا، ومع الكتابة مكتوبا وإن كان عينا واحدة))[١٣٥] .الأمر الذي يؤكد نزوع أبي علي لمسايرة رأي عامة المسلمين[١٣٦].وهو أمر دعا الاسكافي إلى التفتيش عن الدوافع التي وقفت وراء رأي أبي علي في هذه القضية، فوجد أن الذي دعاه إلى ذلك إنما كان((متابعة المسلمين على قولهم:إن هذا كلام الله، وظن أنه لايتم الا بأن يبقى، فقال فيه بمثل ما حكيناه، من أن الحكاية هي المحكي))[١٣٧]. الأمر الذي جعل الاسكافي يقول بأن الحكاية غير المحكي إذا ما تعلق الأمر بالكلام البشري[١٣٨].ولم تنحصر متابعة رأي عامة المسلمين عند أبي علي حسب، فقد وقع فيها طائفة من المعتزلة الذين أثبتوا أن الحكاية غير المحكي، إذ((أثبتوا على مادل عليه الإجماع من قول المسلمين من أن هذا هو كلام الله على الحقيقة، لأن العرف قد جرى بمثل ذلك في اضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها إلى من بدأ بها أولا))[١٣٩].بيد أن هذه المتابعة وقعت على سبيل التجوز لأن أصحابها أكدوا أن

الحكاية غير المحكي، الأمر الذي يتناقض مع رأي عامة المسلمين الذي ذهبوا فيه إلى أن كلام الله هو المسموع على الحقيقة، مما جعل هذه المتابعة مختلفة في جوهرها عن متابعة أبي علي الجباني التي كانت متابعة على مستوى الفكر لأنه جعل الحكاية عين المحكي.ولم يكن أبو علي ضمن هذا التحليل بعيدا عن الصواب، لأن الكلام عنده هو الحروف وليس الأصوات، لاسيما أن الحروف عنده تختلف عن الأصوات أيضا، إذ إن الحروف ثابتة غير زائلة.وهو أمر يقود إلى أن الحكاية تعني المحكي نفسه.ولم يختلف الأمر إذا ما تعلق بالنص الإلهي عنه اذا ما تعلق بالنصوص البشرية.

بعد هذا العرض الموجز للمفهومات العامة عند المعتزلة عن الحكاية والمحكي، أجد أن من المفيد أنّ أبين التصورات الماقبلية التي إنبنت عليها تحليلاتهم في الحكاية والمحكي، إذ إن هذه القضية ارتبطت ارتباطا وثيقا بمفهوم((الكلام))عند كل من أبي علي والعلاف من قبل، اللذين وجدا أن الكلام هو الحروف ليصل الأمر عند أبي علي إلى أن الكلام حال في السطور.وأن زيادة في التأمل تدفع المتأمل نفسه للرجوع إلى تعليق الاستاذ علي فهمي خشيم الذي اكد فيه نزوع أبي علي الجباني إلى متابعة الرأي القائل بالكلام المخزون، لأن الكلام عنده الحروف، وهو رأي اشعري خالص يبتعد كل البعد عن التصورات المفهومية الإعتزالية.لذلك كان ثمة تقاطع واضح بين أبي علي الجباني وطائفة كبيرة من المعتزلة. وعلى رأسها القاضي وأبو هاشم. وهي طائفة وجدت أن الكلام انما هو الصوت المسموع المنظوم ضربا من النظم.وكان الأمر يعني – عندهم – أن المكتوب من الحروف ليس سوى أمارات على الكلام.وهو أمر يدفعنا الى تحليل قد يكون اكثر تفصيلا لكي نصل إلى توضيح قضية الحكاية والمحكي في خضم مفهومات متباينة عند المعتزلة انفسهم.فقد يتعلق الأمر بالمتكلم والمتلقي بمعنى أن الأصوات المنظومة الصادرة عن المتكلم يحكم عليها بالزوال حال انتهاء المتكلم من الكلام لتظهر بصورتها الذهنية بعد أن تمت عملية

السماع من قبل المتلقي.إن عملية الاتصال هذه تتكون من متكلم ومتلق تتوسطهما مادة الكلام المؤلفة من الأصوات، وقد يتبع هذا تدوين الكلام بوساطة الحروف التي تعد أمارات على الكلام عند المعتزلة سوى العلاف وأبي علي الذين اعتبرا الحروف كلاما.

لنفترض ضمن هذا التحليل أن عملية الاتصال الاولى تكونت من متكلم نطلق عليه(م١)ومستمع نطلق عليه(س١)تتوسطهما مادة الكلام ولنطلق عليها(ك١).ولابد لنا أن نفهم ان(م١)يحتل موقع الفاعل لأنه انتج(ك١)التي سيستفيد منها(س١).واذا ما اراد(س١)أن ينقل لنا(ك١)سوف يتعذر عليه ذلك تماما لأن(ك١)عند المعتزلة ليست سوى صوت زائل، إذ إن الصوت عندهم عرض زائل، بمعنى أن(س١)إذا أراد أن ينقل لنا(ك١) سينتقل(ك١)ليصبح(ك٢)الذي هو فعل لـ(س١)[140]بعد أن كان فعلا لـ(م١).وبهذا يمثل(ك٢)مصطلح المحكي الذي اصبح شيئا آخر مختلفا عن(ك١)الذي يمثّل الحكاية، لنخلص إلى نتيجة مفادها أن الحكاية غير المحكي عند من عدوا الكلام من جنس الأصوات.لذلك يكون الأمر مختلفا مع العلاف وأبي علي لأنهما ذهبا إلى أن الكلام إنما هو الحروف عينها، إذ إن(ك١)الذي يمثل فعل المتكلم(م١)هو عينه(ك٢) الذي يمثل فعل(س١).الأمر الذي يؤدي إلى تلاشي(ك٢)لتصبح عينها(ك١)في الحالتين.

وينزع أبو علي إلى تأكيد مغايرة الحروف للأصوات من خلال مخارج الحروف نفسها، إذ إن الصوت عنده((قد يختلف والحروف لا تختلف باختلاف المخارج فعلمت أن الذي يختلف غير الذي لا يختلف وكذلك القول في الكتابة والمكتوب))[141]. بيد أن هذا التمييز بين الحروف والأصوات الذي استند اليه أبو علي الجباني ليظهر أن الحروف غير الأصوات، كان قد رفضه أبو هاشم عندما تصدى للموازنة بين النغم والحروف إذ قال: ((وأما النغم فهي نفس الحروف ويكون من بعض الناس احسن لصفاء مخارجه.والحرف المستحسن غير الذي لايستحسن، وإن كانا جميعا نونا أو ياء، لأنه لا يجوز أن يحسن لمعنى يحل فيه.

فأما شدة الصوت فقد تكون لتزايد أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون لقوة الأسباب))[142].ثم يبين أبو هاشم أن تزايد أجزاء الحروف يقتضي زيادة الحروف نفسها ثم أن زيادة الأجزاء أقوى من القول في قوة الأسباب، إذ إن قوة الأسباب إن لم توجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير[143].

ويؤكد القاضي متابعة أبي علي لأبي الهذيل العلاف في قضية الحكاية والمحكي إذ يقول: ((فقد صح بهذه الجملة أن ما اعتمد عليه الشيوخ ــ رحمهم الله ــ أبو الهذيل وأبو علي ومن تبعهما لايصح ــ واذا بطل ذلك بطل القول ببقاء الكلام وصحة وجوده في اماكن))[144].ثم يؤكد القاضي أن طائفة من شيوخ الإعتزال كانوا قد خالفوا أبا الهذيل وأبا علي، بقول: ((فاما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب اليه الجعفران ومن تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الاسكافي، فهو أن القارئ لا يسمع منه الا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجه.وكذلك القول في من ينشد بعض شعر امرئ القيس، ويحيل وجود الكلام في اماكن؛لأنه الصوت، فاما الكتابة فعنده أنها أمارة للصوت))[145].ثم ظل الجدل دائرا بين اقطاب المعتزلة بشأن الحكاية والمحكي لينزع كل منهم ــ على هدى تصوراته المفهومية ــ إلى الدفاع عن افتراضاته على نحو أو أخر.الأمر الذي دفع أبا علي إلى القول((إن القراءة غير المقروء))مستندا إلى تحليل عقيدي، ينزع إلى((أن القرآن ليس بقبيح، ولايجوز كونه قبيحا، وقراءة القرآن قد تقبح من الجنب فيجب أن تكون القراءة غير المقروء))[146]. وتنبني هذه الفرضية كذلك على تصوره لمفهوم الكلام الذي يعني عنده الحروف، إذ إن وجود الكتابة ــ النص القرآني المكتوب ــ تعني وجود كلام الله على الحقيقة. فيلزم على هذا التأسيس أن تكون القراءة غير المقروء ليتابع فرضيته أن الحكاية هي المحكي، وهذا يعني أن أبا علي يرى أن المتلقي لا يسمع صوتا حسب، إنما يسمع كلام الله الذي ينتقل عبر الصوت مثلما هو موجود في المكتوب من الكلام.الأمر الذي يتقاطع مع تصور القاضي لهذه القضية نتيجة

لاختلافهما في النظر إلى مفهوم الكلام الذي يعني عند القاضي الصوت المقطع المسموع الموصوف بعرضيته الزائلة.لذلك كانت الحكاية عنده غير المحكي، لأن الحاكي لا يرتبط بزمن واحد مع صاحب الحكاية[147]، إذ إن دور الحاكي يكون واقعا في زمن أخر بعد انتهاء زمن الحكاية.بمعنى أن زمن الحاكي يبدأ على انقاض زمن الحكاية.الأمر الذي يجعلنا أمام زمنين مختلفين، زمن الحكاية ومن ثم يأتي بعده زمن الحاكي، إذ إن التعاقب الزمني في الحكاية والمحكي مستمد من الطبيعة الصوتية المنظمة تعاقبيا عند القاضي.ويستند أبو هاشم إلى الثوابت نفسها التي استند إليها القاضي بعده ليؤسس أن تكون القراءة هي المقروء، لأن المقروء يكون ــ بالضرورة ــ فعلا للقارئ ومن ثم فهو ليس بكلام الله على الحقيقة، إذ إنه يكون حكاية لكلام الله سبحانه فتكون الحكاية غير المحكي.ويقودنا هذا التحليل إلى أن القراءة التي تعلقت بالنص المكتوب تتحول إلى نص مسموع يمثل حكاية كلام الله، بمعنى أن النص المكتوب لا يتضمن الكلام سوى أن يكون دلالة عليه، لذلك تعني القراءة المقروء نفسه لأنهما لا ينتميان إلى حقيقة كلام المتكلم على الإبتداء.الأمر الذي يفضي إلى أن تكون قراءة كلام الله هي كلام الله ــ أعني المقروء منه ــ تجوزا في أن يكون المكتوب كلام الله لأنه ــ أي المكتوب ــ دلالة عليه حسب،إذ إن هذه القراءة مستمدة من المكتوب الذي هو أمارة على كلام الله الذي انقطع عند انقطاع الصوت الذي سمع بهِ بادئ الأمر من قبل الملائكة الذين قاموا بكتابته في اللوح المحفوظ، لأن الله تعالى((يفعل كلاما في الابتداء تسمعه الملائكة ثم تكتبه في اللوح المحفوظ، فيقال على جهة المجاز :إنه يكتبه في اللوح، كما قيل إن علم الشافعي في هذا الكتاب))[148].

ويجري هذا التحليل على الكلام البشري مثلما هو مع الكلام الإلهي.بيد أن الأمر يكون معكوسا تماما عند العلاف وأبي علي لأنهما فهما الكلام أنه الحروف ومن ثم فان المكتوب يتضمن الكلام[149] ،إذ إن الكلام حال في المكتوب كما هو

حال في المحفوظ والمسموع.لذلك كانت القراءة عندهما غير المقروء لأنهما لو كانا شيئا واحدا لما كان القرآن معجزا، إذ إن((القارئ لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه فعل مثله، لأن كل من فعل شيئا على قصد، وعلم أنه لا يتعذر عليه فعل مثله، فكان يجب أن يمكن قارئ كتاب الله ومنشد شعر امرئ القيس أن يأتي مثلهما))[١٥٠].ويتبع هذا أن الحكاية عندهما هي المحكي، الأمر الذي جعل أبا هاشم يفرق بين الإبتداء والإحتذاء ليفند رأي أبي علي في هذه القضية، لذلك يرى أن الذي اعتمده أبو علي((من أن من فعل شيئا يأتي منه فعل مثله فغلط، وذلك أن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الإبتداء))[١٥١].وهو أمر يشير على نحو أو آخر إلى أن المحكي ليس سوى عملية((تصوير سمعي)) — إن تساوق لنا التعبير — للنص المكتوب أو المحفوظ،إذ إن مهمة الحاكي في هذه العملية لا تتعدى اكثر من أن يمتلك جهازا نطقيا سليما يؤدي وظيفة الصوت المسموع لنقل الرموز الكتابية الدالة على الحكاية الزائلة إلى أذن المتلقي الذي يسمع صوتا حسب، من دون أن يتضمن هذا الصوت حقيقة الكلام كما تحقق في الحكاية اول مرة.لذلك يحتل الحاكي — هنا — دورا آليا ثانويا.الأمر الذي جعل النص القرآني الكريم محافظا على إعجازه وفصاحته، لأن الحاكي لكلام الله بهذا الوصف لا يستطيع أن يأتي بمثله على جهة الإبتداء((لأن الإتيان بمثله في فصاحته وبلاغته يحتاج إلى علوم لا يحتاج إليها الحاكي، لأنه يجب كونه عالما بالحروف ونظمها على وجه تتألف منها الكلمات، وضم الكلمات على وجوه تكون فصيحة بليغة، وكل ذلك مما لا يحتاج إليه الحاكي، ولذلك يتلقى الصبي الحروف والكلمات ولا يتمكن من الفصاحة.وكذلك القول في الأعجمي والأمي))[١٥٢] .وعلى هذا النحو يحكم على المحفوظ كذلك لأن((الحفظ هو العلم بكيفية وصف الكلام وترتيبه، يبين ذلك أن من علم ذلك حصل حافظا، ومن لم يعلمه لم يحصل حافظا.وإنما سمي حفظا لانه يمكنه مع ذلك أداء ما علمه على الوجه الذي علمه، ولذلك لا يسمى العلم بالأشخاص وماشاكلها

حفظا، لما لم يصح هذا المعنى فيه.وإنما يمكنه أداء المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمه. ولذلك قلنا:إن إثبات كلام مع الحفظ لا وجه له، لأن العلم إذ انفرد وآلات الكلام سليمة يمكنه أن يأتي بالكلام. فإذا صح ذلك فيجب أن يمكنه ذلك، وإن لم يحصل في قلبه كلام))[١٥٣].

لقد اصبح واضحا أن القراءة تتعلق بالنص المكتوب، المرتبط بالفاعل الغائب، وهو الفاعل الحقيقي الذي فعل الكلام على جهة الابتداء، لتصبح الرموز الكتابية دلالة عليه حسب، إذ لاشيء آخر يربط بينهما.لأن الكتابة في واقع حالها لا تتضمن الكلام الذي انقطع بانقطاع الصوت.وهذا يعني أن القراءة والمقروء لا ينتميان إلى الفاعل المبتدئ للكلام(منشئ الكلام))، لتصبح القراءة مجرد عملية فك للرموز الكتابية ومن ثم تحويلها إلى أصوات مسموعة، يمثل فيها القارئ دور المؤدي حسب.بمعنى أن الكتابة تمثل عملية((الترميز)) ليقوم القارئ الذي شارك المرمز في التواضع على تلك الرموز — بفك عملية الترميز هذه لتتحول إلى صوت مسموع يمثل عملية القراءة التي تتصف بأنها خالية من (الكلام الحقيقي) على وفق مفهوم أبي هاشم واتباعه للكلام.لذلك كانت القراءة والمقروء شيئا واحدا فقد فاعله الحقيقي(المبتدئ) ليكون القارئ فاعلا محتذيا ليس له الا الصوت.الأمر الذي يعزز دور المتلقي أو السامع الذي يجب أن يكون على وعي تام بقصد القارئ الذي ينتج أصواتا حسب.ليحتل المتلقي دور المحلل لعملية السماع تلك.

ولابد من الإشارة إلى أن فرضية القراءة والمقروء تقترن بفرضية اخرى تتمثل في الحكاية والمحكي التي تخضع إلى التحليل نفسه لينتج حكما مغايرا يؤكد أن الحكاية غير المحكي، لأن الحكاية تنتمي — ضمن هذا التحليل — إلى الفاعل المبتدئ للكلام في حين ينتمي المحكي إلى الفاعل المحتذي.لذلك نعود فنقول إن قصد القارئ يجب أن يحتل موقع الصدارة في تحليل هذا الافتراض استنادا إلى ما يقوله القاضي بعد أن يفترض محاورا موهوما: ((فان قال: فعلى أية وجه يحصل

الإنسان عندكم حاكيا لكلام غيره؟قيل له:لا يجوز كونه حاكيا الا وهو قاصد إلى أن يحتذي على كلامه،لأنه إن لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكيا لكلامه أولى من أن يكون حاكيا لكلام غيره.وقد يوصف بأنه حاك إذا كان الذي يقرؤه قد اشتهر كونه كلاما لبعض المتكلمين، فيوصف كل من قرأه بأنه حاك لكلامه))[١٥٤].لذلك يقرن القاضي صفة الأمر، والخبر بالمتكلم المبتدئ الذي يقصد في كلامه ــ بالضروة ــ إلى كليهما ليقصيهما ــ بعد حين ــ من الكلام المنشأ على جهة الاحتذاء.إذ((لا يجب إذا قلنا إن الحاكي قد فعل كلاما أن يكون أمرا بما كان من ذلك أمرا، لأن الأمر والخبر إنما يحصلان كذلك بالقصد والإرادة، فاذا لم يقصد الحاكي ذلك لم يجب كون كلامه أمرا))[١٥٥].بيد أن هذه الأحكام لم تستقم عند أبي علي الذي فهم الكلام على أنه الحروف.الأمر الذي يقود إلى وجود كلام حقيقي في المكتوب والمحفوظ لذلك تكون القراءة عنده غير المقروء، والحكاية عين المحكي.وقد سبقت الإشارة إلى هذه المفهومات الجبائية في أثناء البحث.ولابد أن نبين الشروط التي وضعها أبو هاشم الجبائي في إيراد الحكاية، إذ إن((من أتى بمثل كلام من حكى كلامه، وزاد على ذلك شيئا من تنوين وغيره، لم يخرج من أن يكون حاكيا لكلامه، كما لا يخرج من ذلك إذا وصل الحكاية بكلام آخر، وإن كان المحكي ذلك عنه لم يصله به.فاما إذا غير حركات الحروف بأن يسكن الدال من((زيد))، وكانت في كلام المحكي عنه متحركة برفع أو نصب أو جر، فانه لا يكون حاكيا لكلامه، لأن الحرف الساكن غير الحرف المتحرك، لأنه لا يجوز أن يتحرك بمعنى غيره، لاستحالة حلول الأعراض فيه.ولذلك يحتاج في المتحرك إلى أن يضم شفتيه ولا يحتاج في الساكن إلى ذلك، وهذا لا يكون الا وقد اختلف مخرجهما، وذلك يوجب تغايرهما.وكذلك القول في الحرف المفتوح انه غير المضموم))[١٥٦].

أما القاضي فقد حصر الحكاية في نقل الحروف أو الألفاظ. اما الذي يحكي كلام غيره على جهة المعنى فقط فان ذلك يأتي على جهة المجاز والتوسع((وقد

يقال:إنه حاك لكلام غيره حتى اتى بمعنى كلامه، وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذي اورده.ويقال أيضا إنه قول غيره.وكل ذلك توسع لما أدى الثاني معنى الأول، فصار كأنه هو، واجرى عليه اسمه، والا فالظاهر من الحكاية أنه يراعى فيها الحروف دون غيرها. فمتى اتى الحاكي بمثل الحروف التي أتى بها الأول على ذلك الترتيب والنظام فانه يكون حاكيا، والا لم يكن حاكيا لكلامه؛وإن جاز أن يوصف بأنه حكى معنى كلامه))[١٥٧] .

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٥ ـ ٤٦.

٢ ـ المغني: ٢٠٢/١٦.

٣ ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٨٨.

٤ ـ تلخيص البيان: ٣٢٦.

٥ ـ ينظر: المغني: ١٢/٧.

٦ ـ المصدر نفسه: ١٢/٧.

٧ ـ المصدر نفسه: ١٢/٧.

٨ ـ وهو أمر أكده، من قبل، الإمام علي (ع) وهو يصف الذات الإلهية، إذ قال: ((يخبر لا بلسان ولهوات،... إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله)) (شرح نهج البلاغة: ١٣ /٨٢).

٩ ـ المغني: ٧ /١٢.

١٠ ـ مدخل إلى السيميوطيقا: ٩٢/١.

١١ ـ ومن الجدير بالذكر أن الأمام عليا (ع) كان قد أكد ـ قبل المعتزلة ـ حدوث الكلام الإلهي بقوله: ((وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائنا، ولو كان قديما لكان إلها ثانيا)) (شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٨٢).

١٢ ـ المغني: ٧ /٤.

١٣ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٤.

١٤ ـ المصدر نفسه : ٧ / ٤.

١٥ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٦.

١٦ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٦.

١٧ ـ رسائل الجاحظ: ٣ / ٢٨٨.

١٨ ـ المصدر نفسه: ٣/ ٢٨٩.

١٩ ـ المصدر نفسه: ٣ /٢٨٩.

٢٠ ـ المصدر نفسه: ٣ / ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٢١ ـ النظام هنا بمعنى الترتيب.

٢٢ ـ المغني: ٧ / ٨٥.

٢٣ ـ المحيط بالتكليف: ٣١٩.

٢٤ ـ المغني: ٧ / ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ٧ /٧ .

٢٦ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٧.

٢٧ ـ نشير، هنا، إلى أن لقب (الجبائي)، إذا استعمل مفرداً فإنه يشير إلى أبي علي دون أبي هاشم.

٢٨ ـ المغني: ٧ / ٨.

٢٩ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٨.

٣٠ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٨.

٣١ ـ ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٨.

٣٢ ـ المصدر نفسه: ٧ / ٨.

٣٣ ـ بنية العقل العربي : ٢٣٩.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٩٣.

٣٥ ـ ينظر: المصدر نفسه : ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

٣٦ ـ ينظر: المغني: ٤٨/٧ ـ ٥٤.

٣٧ ـ وهو إبراهيم بن عياش البصري، قال القاضي: ((وهو الذي درسنا عليه اولا، وهو من الطبقة العاشرة)) (المحيط بالتكليف : ٤٣٤).

٣٨ ـ المغني : ٣٤/٧.

٣٩ ـ المصدر نفسه: ١٦١/٧.

٤٠ ـ ينظر: المصدر نفسه:٣٠/٧.

٤١ ـ البنية عند المعتزلة هي" تأليف واقع على وجه ما "(بنية العقل العربي : ٢١١).

٤٢ ـ المغني:٣١/٧.

٤٣ ـ الجبائيان :١١٥.

٤٤ ـ المصدر نفسه:١١٥،وهذا النص مقتبس من: مقالات الإسلاميين:٢٤٣/٢.

٤٥ ـ مقالات الإسلاميين:٢٤٣/٢.

٤٦ ـ الجبائيان:١١٦.

٤٧ ـ الملل والنحل:٧٠.

٤٨ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٤٢.

٤٩ ــ الملل والنحل:٥١.

٥٠ ــ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين:١٥٠.

٥١ ــ المصدر نفسة:١٥٠.

٥٢ ــ المصدر نفسة:١٥٠.

٥٣ ــ المصدر نفسة:١٥١.

٥٤ ــ المصدر نفسة:١٥٢.

٥٥ ــ المصدر نفسة:١٥٣.

٥٦ ــ المصدر نفسة:١٥٣.

٥٧ ــ المصدر نفسة:١٥٣.

٥٨ ــ المصدر نفسة: ١٥٣ ــ ١٥٤.

٥٩ ــ المصدر نفسة:١٥٤.

٦٠ ــ ينظر: المصدر نفسة:١٥٤.

٦١ ــ ينظر: المصدر نفسة:١٥٥.

٦٢ ــ بنية العقل العربي:١٩٩.

٦٣ ــ المصدر نفسة:١٩٥ ــ ١٩٦.

٦٤ ــ المغني:١٤/٩.

٦٥ ــ بنية العقل العربي:١٩٩،وينظر:المغني:٥٤/٩.

٦٦ ــ ينظر:المغني:٣١/٥.

٦٧ ــ المصدر نفسة:٣١/٥.

٦٨ ــ المصدر نفسة:٣٤/٥.

٦٩ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٤١.

٧٠ ــ المغني:٣١/٧.

٧١ ــ المصدر نفسة:٧/٧.

٧٢ ــ المصدر نفسة:٣٢/٧.

٧٣ ــ المصدر نفسة:٣١/٧.

٧٤ ــ قال إن أبا علي " شرط البنية المخصوصة التي يتأتى منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً "(نهاية الإقدام:٢٨٨).

٧٥ ــ الجبائيان:١١٨ ــ ١١٩.

٧٦ ــ شرح الأصول الخمسة: ٥٤٠ ــ ٥٤١.

٧٧ ــ المصدر نفسة:٥٤١.

٧٨ ــ الإرشاد:١٢٢.

٧٩ ــ الجبائيان:١١٦.

٨٠ ــ المصدر نفسة:١١٧،وينظر:مقالات الإسلاميين:٢٤٦/٢.

٨١ ــ الجبائيان:١١٧.وقد علّق أبو عبد الله بن المرتضى اليماني(صاحب إيثار الحق)على هذا بقوله: " فالشيخ أبو علي خاف ما خاف أهل الأثر في المرتبة الأولى من الكفر في مخالفة السمع،فتكلف مخالفة المعقول "(المصدر نفسة:١١٨).

٨٢ ــ المصدر نفسة:١١٧،وينظر:نهاية الإقدام:٣٢٠.

٨٣ ــ الجبائيان:١١٧ ــ ١١٨،وينظر:الإرشاد:١٢٢.

٨٤ ــ المغني:١٩١/٧.

٨٥ ــ المصدر نفسة:١٩٢/٧.

٨٦ ــ المصدر نفسة:١٩٢/٧.

٨٧ ــ ينظر:المصدر نفسة:١٩٣/٧.

٨٨ ــ المصدر نفسه:٢١/٧.

٨٩ ــ ينظر:المصدر نفسة:٢٢/٧.

٩٠ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٣٠.

٩١ ــ ينظر:مبحث (الكلام والحركة).

٩٢ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٢٨.

٩٣ ــ المصدر نفسة:٥٢٨.

٩٤ ــ المصدر نفسة:٥٢٨.

٩٥ ــ المصدر نفسه:٥٢٩.

٩٦ ــ المصدر نفسة:٥٢٩.

٩٧ ــ ينظر:الجمل في النحو:٣٠٩ ــ ٣١٠.

٩٨ ــ لا يعني الحرف عند النحويين أنهُ يشكل كلاماً بمفرده،إذ إن " ما كان على حرف فلا سبيل إلى التكلم بهِ وحدهُ " (المقتضب:١٧٤/١،وينظر:في الكلمة:١٨).

٩٩ ــ ينظر:الجمل في النحو:١.

١٠٠ ــ المحيط بالتكليف:٣٠٧.

١٠١ ــ مقالات الإسلاميين:٢٤٨.

١٠٢ ــ الجبائيان:١٨٨.

١٠٣ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٢٩.

١٠٤ ــ المصدر نفسه:٥٢٩.

١٠٥ ــ النهاية في غريب الحديث والأثر،و(الدد):اللهو واللعب.

١٠٦ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٣٠.

١٠٧ ــ المغني:٧/١٠.

١٠٨ ــ شرح الأصول الخمسة:٥٣٠.

١٠٩ ــ الإنصاف:٩٥.

١١٠ ــ المصدر نفسه:٩٤،وينظر:الاتجاه العقلي في التفسير:٧٩ ــ ٨٠.

١١١ ــ الإرشاد:١٠٧.

١١٢ ــ المنخول:١٠١.

١١٣ ــ ينظر:المغني:٧/١٤،وينظر:المحيط بالتكليف:٣٠٧.

١١٤ ــ المغني:٧/١٤.

١١٥ ــ المصدر نفسه:٧/١٥.

١١٦ ــ المصدر نفسه:٧/١٥.

١١٧ــ التمهيد:٢٥١.

١١٨ ــ المحيط بالتكليف:٣٠٨.

١١٩ ــ المغني:٧/١٥.

١٢٠ ــ البحث الدلالي عند الغزالي:١٣.

١٢١ ــ يقول القاضي وهو يتحدث عن فصاحة الكلام: " إن المعاني لا يقع فيها تزايد،فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ،التي يعبر بها عنها " (المغني:١٦/١٩٩ ــ ٢٠٠)،وهو أمر يشير إلى الفصل بين المعاني والألفاظ عند المعتزلة،الأمر الذي سيذوب بعد حين لصالح الاتصال بين المعاني والألفاظ.

١٢٢ ــ المغني:٧/١٨.

١٢٣ ــ المعارف العقلية:٥٢.

١٢٤ ــ المغني:٥/١٦٠.

١٢٥ ــ المصدر نفسه:٧/٦.

١٢٦ ــ لم يكن غموض المعنى مقصوراً على حقبة زمنية معينة،إذ إن هناك جدلاً ونقاشاً كبيراً حول تعريف (المعنى) (ينظر:علم اللغة الاجتماعي:١٤٥).

١٢٧ ــ وهي إشارة أخرى إلى فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني .

١٢٨ ــ المعتمد في أصول الفقه:٢٠.

١٢٩ ــ المحيط بالتكليف:٣٠٨.

١٣٠ ــ الأخشيدية فرقة من فرق المعتزلة وهم من أتباع أخشد بن أبي بكر تلميذ محمد بن عمر الصيمري،وهم يكفرون أبا هاشم وأتباعه(ينظر:المحيط بالتكليف:٤٢٥).

١٣١ ــ المصدر نفسه:٣٢٧.

١٣٢ ــ المغني:٧/١٩١.

١٣٣ ــ ترى طائفة من المعتزلة ــ وهو الأعم ــ ان الكلام هو الصوت المسموع.

١٣٤ ــ المغني:٧/١٨٧.

١٣٥ ــ المصدر نفسه:٧/١٨٧،وينظر:المحيط بالتكليف:٣٢٨،ومذاهب الإسلاميين:٣٠١.

١٣٦ ــ يقول الإمام أبو حنيفة إن القرآن " كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء،وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة،وقراءتنا له مخلوقة،والقرآن غير مخلوق " (القول الموفي:١٤).

١٣٧ ــ المحيط بالتكليف:٣٢٧.

١٣٨ ــ ينظر:المصدر نفسه:٣٢٨.

١٣٩ ــ المصدر نفسه:٣٢٧.

١٤٠ ــ س' ينتج فعلاً على جهة الاحتذاء حسب.

١٤١ ــ المغني:٧/٢٠٦.

١٤٢ ــ المصدر نفسه:٧/٢٠٦.

١٤٣ ــ ينظر:المصدر نفسه:٧/٢٠٦.

١٤٤ ــ المصدر نفسه:٧/١٩١.

١٤٥ ــ المصدر نفسه:٧/١٩١.

١٤٦ ــ المصدر نفسه:٧/١٨٨.

١٤٧ — الحكاية،هنا،تعني النص المنشأ على جهة الابتداء ليتسنى للحاكي أن ينقل هذا النص على أنهُ حكاية.

١٤٨ — المغني:٧/٢٠١،ويقود هذا النص إلى أن ثمة علاقة بين كلام الله سبحانهُ واللوح المحفوظ بوصفهِ محلاً لكلامه،إذ إن مفهوم اللوح المحفوظ يقود بالضرورة إلى أن يكون الكلام المتعلق بهِ جنساً كتابياً حسب. بيد أن الكتابة ليست سوى مرحلة لاحقة على المسموع من الكلام إذا ما قلنا إنها أمارة عليه حسب.لذلك ترى طائفة من المعتزلة أن الله سبحانهُ أسمع الملائكة كلامهُ لتقوم بكتابتهِ في اللوح المحفوظ،وهو أمر يتقاطع مع نظرة الإمام علي (ع) القائمة على افتراض أن الله سبحانهُ مثّل كلامه للملائكة في اللوح المحفوظ،إذ إنهُ سبحانهُ " يقول لمن أراد كونهُ:كن فيكون.لا بصوت يقرع،ولابنداء يسمع،وإنما كلامهُ سبحانهُ فعل منهُ أنشأهُ ومثّلهُ " (شرح نهج البلاغة:١٣/٨٦)،الأمر الذي قاد إبن أبي الحديد إلى القول: " فإن قلت ما معنى قوله عليهِ السلام(ومثّلهُ)؟قلت:يقال:مثّلتُ لهُ كذا تمثيلاً،إذا صورت لهُ مثالهُ بالكتابة أو بغيرها،فالباري مثّل القرآن لجبريل عليهِ السلام بالكتابة في اللوح المحفوظ فأنزلهُ على محمد صلى الله عليهِ وآله.وأيضاً يقال: مُثّل زيدٌ بحضرتي إذا حضر قائماً،ومثّلتهُ بين يدي زيد أي أحضرتهُ منتصباً،فلمّا كان الله تعالى فعل القرآن واضحاً بيننا كان قد مثّلهُ للمكلفين " المصدر نفسهُ:١٣/٨٦) لذلك كان سبق القول في كيفية تحقق الكلام الإلهي في اللوح المحفوظ أمراً مثيراً لطائفة من المعتزلة الذين أكدوا الجنس الصوتي للكلام الإلهي،الأمر الذي قادهم إلى القول " فيقال على جهة المجاز:إنهُ يكتبهُ في اللوح،كما قيل إن علم الشافعي في هذا الكتاب " (المغني:٧/٢٠١)،على الرغم من الفارق الكبير بين الكلام الإلهي وعلم الشافعي المستند إلى قدرة بشرية،بمعنى أن كلام الشافعي تحقق بوصفهِ جنساً صوتياً أول مرة،ثم ضمّن كتاباً على هيأة رموز كتابية،الأمر الذي يتقبل حمل علم الشافعي على المجاز في وجوده في هذا الكتاب،في حين أن المشكلة الرئيسة تكمن مع الكلام الإلهي عندما يتعلق الأمر بطريقة الأنتاج أو الفعل ومن ثم السمع أو النقل لكي يتحقق مكتوباً في اللوح المحفوظ ومن ثم يمكن حملهُ على المجاز أولايمكن.

١٤٩ — وقد يستند هذا التحليل إلى قول الإمام علي(ع)،الذي أشرتُ إليه آنفاً، والمتعلق بالكلام الإلهي المتحقق مكتوباً في اللوح المحفوظ،إذ إن الله سبحانهُ وتعالى(أنشأهُ ومثّلهُ)،وهو أمر يقود إلى أن الملائكة تعاملت مع نص مكتوب تضمّن كلاماً من غير أن يمرّ في حالة السمع أو التصويت،إذ إن كلام الله تمثّل للملائكة مكتوباً،لذلك يمكن القول إن أبا علي الجبائي استند إلى هذه الفكرة ليضمنها النصوص البشرية المكتوبة،الأمر الذي اقتضى منهُ أن يقول بوجود الكلام مع المكتوب، ولاسيما أن نظرتهُ إلى النص القرآني الكريم تتطلب مثل هذه الافتراضات.

١٥٠ — المغني:٧/١٨٧ — ١٨٨.

١٥١ — المصدر نفسهُ:٧/١٨٩.

١٥٢ — المصدر نفسهُ:٧/٢٠٣.

١٥٣ — المصدر نفسهُ:٧/٢٠٤.

١٥٤ — المصدر نفسهُ:٧/٢٠٤.

١٥٥ — المصدر نفسهُ: ٧/٢٠٢.

١٥٦ — المصدر نفسهُ:٧/٢٠٥.

١٥٧ — المصدر نفسهُ:٧/٢٠٥.

الفصـــــل الثـــــالث

التحول الدلالي ومظاهره عند المعتزلة

توطئة:

توضّح لنا مما سبق أنّ التحول الدلالي يُمثّل عند المعتزلة جزءاً من كينونة الكلام، وقد سبقَ أنْ أشرنا إلى تعبير القاضي عبد الجبار في أنّ المجاز والإستعارة يرجعان إلى ذات الكلام ، وثمة عبارات اخرى ستردُ بعد حين تنزعُ بنا إلى التسليم بأنّ هذا الأمر كان من مسلمات البحث الدلالي عند المعتزلة، ومن هذه العبارات ((إنّ الإسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه، فلولا أنّهُ يتعلق بالمسمى بحسب القصد لم يصح ذلك فيه، ولذلك يصحُ تبديل الأسماء من مسمّى إلى سواه بحسب القصد))[1]. إنّ هذا الفصل يحاول تتبع موضوعات تتعلق على نحو ما بهذه المسألة، أعني مسألة التحول الدلالي ومركزيتها في المبحث الدلالي الإعتزالي.

المبحث الأول

المواضعة والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي

أظنّ أنّ من المهم أنْ أبيّن العلاقة بين نظرية المواضعة الإعتزالية والتحولات الدلاليّة التي ستحصلُ نتيجة لظهور النصوص اللغويّة بوصفها إشارات بالمعنى السيموطيقي إذا ما تعلق الأمر بالمفردات، وقد يتخطى هذا الأمر الحاجز المفردي إلى النص العباري ليصبح هو أيضاً دالاً سيموقيطياً لما في دلالة((القصد))التي أسس عليها القاضي ما ستسفر عنهُ النصوص اللغوية بشقيها الإلهي والبشري من قيمة دلاليّة لا تقتصرُ على الإشارة بل تتخطى هذا الحاجز إلى الصفة الدلاليّة الواسعة-بمفهوم النص العباري-كيما يتوافق هذا التفكير مع النتائج الاعتزاليه اللاحقة التي أكّدت تميز النص اللغوي من سائر العلامات الدلاليّة-بوصفه نصاً متسعاً يتّسع لأغراضٍ تتجاوز في قيمها الحدود البيانية للنص اللغوي لتحقق اهدافاً اخرى سواء أكانت أدبيةً أو غير أدبية لما تتصفُ به اللغة من قدرة على التحولات الدلاليّة المتمثلة بالمجاز والإستعارة والكناية والاشتراك وجملة المظاهر الدلاليّة الاخرى التي يعدها القاضي من ذات الكلام أي من كينونته. ((وانّما اختار اهلُ المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنّه اوسعُ بابا من غيره، فيتشعبُ بمقدارما يحتاج اليه من الأسماء للمسميات، وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال، ولأنّهُ يدرك، فهو أقرب إلى أن تعرف به المقاصد من غيره من الأفعال))[٢] .

ولابد من الإشارة إلى أن المواضعة إنما تحصل في المحسوسات((المشاهدات))وهذا يقود إلى التمكن من لغة((متواضع)) عليها تتيح لنا أن نضع اسماء للأشياء المجردة بعد أن تمت المواضعة على المشاهدات، أو لعلنا من خلال القياس على الشاهد نستطيع أن نضع اسماء ((للغيبيات))المجردات، إذ((إن المواضعة انما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها، لان الأصل فيها الإشارة، على ما بيناه، فاذا ما ثبت ذلك، فيجب، متى اردنا التكلم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نجري عليه الإسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ماله أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم اولاثم يبني عليه الغائب، نحو ما بيناه في الإستدلال بالشاهد على الغائب))[٣] وهذا يعني أن أصل المواضعة إنما يعتمد على الأشياء الحسية المدركة والمشاهدة، بمعنى أن الأشياء التي يمكن ادراكها بالحواس هي التي ستقع عليها المواضعات. أما المجردات فستخضع للتواضع بوساطة الألفاظ التي اصبحت دلالات إشارية عوضت عن مسمياتها. ولذلك تكون عملية التواضع على الأشياء المجردة عملية لاحقة على المرحلة الأولى من التواضع على الأشياء المشاهدة[٤].

ثم تتأكد عملية التتابع في المواضعات انطلاقا من المفردات التي وضعت إزاء الأشياء المشاهدة أو المرئية في المجردات ومن بعد هذا تتم عملية التأليف التي قد تكون أشد غموضا من سابقتها-أعني عملية التواضع-بيد أن القاضي يرى أن الأمر على نحو ما خلاف ذلك، فعملية التأليف هذه عنده تكون أيسر على من تمكن من المواضعة،لعلنا نجد تفصيل هذا الأمر عنده على نحو واضح في تعليقه الذى افترض فيه أن سائلا سأل : ((فكيف يصح أن تدعو المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها... قيل له: إن من عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها، علم عند التأمل صحة مثله في الحروف، لأنه إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد إسم لشخص معين وعمرو إسم

لشخص معين وأن الضرب إسم لفعل معين وأن من فعله يقال له ضرب فهو ضارب، وعلم أن الإشتراك في هذا الفعل قد يقع في هذين الشخصين، لم يمتنع أن يواضع غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يدخل في اسميهما حرفا مخصوصاً نحو الواو والفاء فتقول ضرب فلان زيداوعمرا، وذلك مما يتأتى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها اغمض))[٥]. ولعل من المناسب بعد هذا أن يتم تبيان اللوازم الأساسية التي إعتمدها التفكير الإعتزالي في الأحكام اللغوية التي-طالما-خضعت إلى التفكير العقيدي الذي قد يصل به الأمر إلى قسرية الأحكام اللغوية، إذ إن الكلام الإلهي جعل من النص البشري-اللغة-تابعا مطواعا لكل الإحتمالات التي تبتعد عن الموضوعية شيئا من الإبتعاد. لذلك يكون من المفيد أن نتبين الانطلاقة الأولى التي بدأ معها التحليل والتفسير اللغويين فيما يتعلق بالمفردات اللغوية أو المركبات وما يتبع هذا من احتمالية أن تكون-المفردات والمركبات معا-قدخضعتا لقانون((العلامة))أو الإشارة ومن ثم الابتعاد عن احتمالات التحولات الدلالية التي تتصف بها-عادة- العلامات اللغوية ولاسيماالمركب منها. بهذا المعنى لاتعدو النصوص اللغوية سوى علامات أو إشارات، وبهذا تفقد خاصيتها الدلالية شأنها في ذلك شأن العلامات غير اللغوية. لذلك من الواجب أن نكشف عن الأسباب التي أدت بالتفكير الإعتزالي إلى هذه الأحكام.

إن القضية الأساسية في هذه الموازنة تكمن في((المواضعة))وما يصاحبها من الإشارة مضافا اليها قضية((القصد))عند القاضي، فقد اكد المعتزلة أن وجود الألفاظ اللغوية متعلق بنظرية المواضعة التي تفرض أن تكون علاقة الألفاظ بمدلولاتها علاقة اعتباطية، بيد أن الخيط الرابط بينهما يتمثل في ((القصد)) الذي يفترض أن يترافق مع الإشارة سواء أكانت جارحة أو سواها. وقد ربط المعتزلة دلالة الكلام بالمتكلم وحاله((وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولم يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي،

أو يتلقنهُ المتلقن، أو تكلّم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلّم بـه وقصد وجـه المواضعة فلابدَّ من كونه دالاً، إذا عُلم من حاله أنَّهُ يبين مقاصدهُ ولايريد القبيح ولايفعله. فاذا تكاملت هذه الشروط فلابُدَّ من كونه دالا ومتى لم تتكامل فموضوعه أنْ يدل،وإنْ كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أنْ يُستدلّ به))(٦).

هذا الأمر يؤكد ماذهبنا اليه من أنَّ المعتزلة-ومنهم القاضي-لايخرجون في تحليلاتهم وتفسيراتهم عمّا تفرضهُ عليهم عقيدتهم، إذ إنّ التفكير بوجوب تنزيه القرآن عن المطاعن يفرض عليهم تحليلاً يتوافق-ضرورةً-مع الدفاع عن هذه العقيدة-لذلك نجد القاضي يفترض فكرةَ-القصد-التي ستصبح مرتكزاً اساسيا للوصول إلى وجوب ترفُّع القرآن بما هو نص لغوي عن كل الشبهات. وهذا لايتأتى الاّ بافتراض القاضي فكرة-القصد- التي ستفضي إلى الإعتقاد قبل كل شيء بأنَّ قصد اللّه سبحانه يكون بالضرورة حسناً ومن ثمّ فانَّ النص القرآني يكون تابعاً لمعرفة سابقةٍ بقصد اللّه تعالى.

لقد انسحب هذا التفكير على الأحكام اللغوية البشرية مع الفارق الكبير بين النص القرآني الذي صدر عن الذات الإلهيَة والنصوص البشرية التي تصدر عن الإنسان، بمعنى أنَّ قصد المتكلم لايظهرُ الاّ من خلال النص نفسه. لذلك نرجحُ أنَّ فكرة القصد عندما تتعلق بالنص البشري لاتخرجُ عن وجوب عقلانية المتكلم حتى يمكن الحكم على هذا النص أو ذاك أنهُ صادر من متكلم قصدَ به معنىً لكلامه. هذه الهيمنة لفكرة-القصد-في النص اللغوي دفعت القاضي في أن يساوي بين سلطة القصد من قبل أهميتها وسلطة الحكم الشرعي، يقول في هذا الصدد: ((إنّا نعتبرُ في اللغةِ مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي،صلى اللّه عليه، فكما يجبُ الرجوع في ذلك اليه،فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف اليهم. وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نصٌ فيه اتبع، وإن لم يوجد ذلك استدل بكلامهم عليه. والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعاً به، وقد يكون بنقل الثقاة ولا يقع

العلم به، وكلاهما يحسن العمل به. يبين ذلك أن اجراء الإسم هو عمل كالحكم، فإذا صح تلقي فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حسن ذلك في الأسماء. وكذلك يحسن من العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسن منه الرجوع إليه في الأحكام، ولذلك عمل في تأويل القرآن على اخبار الآحاد والإجتهاد، كما عمل بمثله في الأحكام-والإستدلال يجري في انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص، بل الحال فيه أظهر. ولذلك استدل أهل العلم في الأسماء بحكايات العرب وتمثلوا فيه بالشعر، وإن لم يكن مقطوعا به من جهة العقل))(٧).

هذه الموازنة بين أهمية القصد بوصفه لازمة مشروطة في فهم النص اللغوي ومن ثم صحة الأخذ به، والحكم الشرعي ومن ثم الرجوع إلى العالم لفض الالتباس إنما مرجعه القيمة المتزايدة لفكرة-القصد- سواء تعلق الأمر بالأسماء المفردة أم بالتركيبات، إذ إن عملية الوضع الأولى للأسماء المفرده لم تكن لولا ملازمة الإشارة لها مما يؤكد ايمان المعتزلة بالمواضعة-هذه المواضعة التي اقترنت بالإشارة-استلزمت - بالضرورة-قصد الواضع أن يكون هذا الاسم لهذا المسمى.لذلك تبين أن فكرة القصد عند القاضي إنما ولدت مع المواضعة الأولى((إعلم أن الإسم إنما يصير إسما للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون إسما له أولى من غيره-وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمي الشيء باسم، لأنه إنما يجعله اسما له لضرب من القصد. يبين ذلك أن حقيقة الحروف لاتتعلق بالمسمى لشيء يرجع اليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلابد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيد ذلك أن الإسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه، فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب المقصد. لم يصح ذلك فيه، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد))(٨). العلاقة-اذن-التي تربط الإسم بمسماه هي علاقة اعتباطية تستند إلى القصد الذي لايتم الابمعونة الإشارة((واما أول المواضعات فلابد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى،

لأنه لايمكن أن يقال انه يخصصه بالكتابه لأنها تبع للكلام))(٩). من هنا نستنتج أن العلامات اللغوية ما كانت لتكون لولا المواضعة المؤسسة على فكرة القصد. بمعونة الإشارة، وبهذا اكتملت الألفاظ اللغوية بوصفها علامات بالمفهوم السيموطيقي. إذ إنها لاتتعدى الدلالة الإشارية، هذا التحليل يتقاطع بعض التقاطع-على مستوى الترتيب-مع التحليل الذي اقامه الدكتور نصر حامد أبو زيد المتمثل بالمواضعة مقرونة بالإشارة إذا ما تعلق الأمر بالألفاظ المفردة. اما فكرة((القصد))فقد ارتبطت عندأبي زيد بالتركيب((واذا كانت العلامات اللغوية في حالة افرادها لا ترتبط بمدلولاتها الا إرتباط مواضعة وإصطلاح، فان التركيب اللغوي((لاينبئ)) عن مدلوله بمجرد((المواضعة)) بل لابد من اعتبار((قصد))المتكلم، فالكلام))(١٠). من المؤكد أن فكرة((القصد)) ترتبط بالتركيب إذ إن الكلام((قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد- فكما أن المواضعة لابد منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة))(١١). لكن المواضعة التي حصلت في الألفاظ المفردة بمعونة الإشارة لم تكن لتكون الا بوجود((القصد))كذلك، ((اعلم أن الإسم إنما يصير إسما للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسما اولى من غيره))(١٢). لذلك لابد من الإشارة إلى أن نصوص القاضي التي تكررت وتعددت في غير موضع في مؤلفاته قد تثير شيئا من اللبس، لذلك نعتقد أن فكرة القصد قد بدأت بوصفها ارهاصا أوليا مع المواضعة التي تتعلق-أصلا-بالألفاظ المفردة ومن ثم اصبحت مظهرا حتميا في التركيبات لتعود بالنتيجة إلى محصلة موحدة تجمع كلا من الألفاظ المفردة والتركيبات تحت مفهوم العلامة السيموطيقية، بمعنى أن علاقة النص اللغوي بوصفه دالا ستصبح علاقة إشارية حسب من غيرأن يستوعب الاحتمالات الدلالية التي يفترض أن تكون في النصوص اللغوية، من هنا يتساوى النص اللغوي((المركب)) والألفاظ((المفردة))في كونهما دالين إشاريين حسب. هذا الإستنتاج ينبني على علاقة النص اللغوي بالمتكلم، إذ إن المتكلم احتل

موقع((النص)) إنْ لم نقل زاد عليه وذلك على وفق ما يقتضيه مصطلح((القصد)) عند القاضي، بمعنى أنّ التفكير العقيدي المرتبط بالنص القرآني يقتضي أنْ يحتلَّ المتكلم موقع النص نفسه ليكون بديلاً عنه، إذ إنّ المتكلم في((النص القرآني))هو((اللّه عزّت قدرته))، لذلك يجب أنْ لا تعتمد معرفة قصد اللّه على النص القرآني نفسه وإنما يستدلُ عليه خلال المعرفة العقليَه التي تؤكد أنّ اللّه حكيم لايصدر عنهُ الاّ ما هو في موقع الحكمة والإحسان والمعروف. هذا الإهتمام في أسبقية العقل في الإستدلال على اللّه-جلّت قدرته-أمر كان قد أكّدهُ الجعفران على وفق ما نقلهُ عنهما الشهرستاني: ((إنّ العقل يوجب معرفة اللّه تعالى بجميع احكامهِ وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنّهُ إنْ قصّرَ ولم يعرفهُ ولم يشكرْهُ عاقبَهُ عقوبةً دائمةً. فاثبتنا التخليد واجباً بالعقل))(١٣). ومن أجل ذلك يرتبط الكلام بحال المتكلم((واذا عُلم من حاله أنّهُ يبين مقاصدهُ ولا يريد القبح ولا يفعله..فلابدّ من كونهِ دالا))(١٤). ويؤكد الدكتور نصرحامد أبو زيد أنّ((دلالة الكلام لايمكن أنْ تستبين الاّ بمعرفة قصد المتكلم، أو لنقل بمعرفة المتكلم وصفاته الذاتية وصفات افعاله(المعرفة العقليّة)، إما أنْ يقع كلام اللّه دلالة قبل تلك المعرفة العقليّة فذلك من الذي لايتصورهُ المعتزلة))(١٥)ويستندُ أبو زيد في هذا التحليل إلى النص الآتي: ((إنّ المتعلّق بمثل ذلك لايخلو أنْ يزعم أنّ القرآن دلالة على التوحيد والعدل، أو يقول: لاتعلم صحة دلالته الاّ بعد العلم بالتوحيد والعدل، وبيّنا فساد القول بالأول، بأن قلنا: إنّ مَنْ لايعرف المتكلم ولا يعلم أنّهُ ممن لا يتكلم الاّ بحق لايصح أنْ يستدلّ بكلامه، لأنّهُ لايمكن أنْ يعلم صحة كلامه الاّ بما قدّمناه، لأنّه لايصحّ أنْ يعلمهُ بقوله: إنّ كلامه حق، لأنّهُ إذا جوّز في كلامه أنْ يكون باطلا ويجوز في هذا القول أيضا أن يكون باطلا. وأذا وجب تقدّم ما ذكرناه(العلم بالتوحيد والعدل)من المعرفة ليصحّ أنْ يعرف أنّ كلامهُ تعالى حق ودلالة))(١٦). هذا التحليل يقودنا إلى القول بأنّ المعتزلة ممثلين بالقاضي-لم يجعلوا للنص القرآني الكريم أثرا في المعرفة والدلالة لأنّ اهتمامهم كان موجها لقصد المتكلم

الذي أنشأ هذا النص،فمعرفة الله سبحانه-تغني عن الرجوع إلى النص القرآني. الا أنّ الأمر لم يكن بهذا الضيق من التحليل ولاسيما أنّ((آيات القرآن المحكمات التي استشهدَ بها المعتزلة على صدق مقولاتهم العقليّة ومبادئهم الخمسة قد تبدو في مثل هذا التصور من قبل الدلالة المكررة،لأنها لا تدلّ في رأيهم الاّ على ما يمكن الوصول اليه بالأدلة العقليّة. من هنا كان لابدّ المعتزلة من أنْ يحددوا لهذا النمط من النصوص القرآنيّة دوراً وأن يبحثوا لورودها في القرآن عن حكمة-وكانت الحكمة التي وصلوا اليها أنّ هذه النصوص تقوم بوظيفة اثارة العقل ودفعه للنظر والإستدلال- إنّهُ عزّ وجلّ إنّما خاطبنا بذلك ليبعث السائل على النظر والإستدلال بما ركّب في العقول من الأدلة أو لأنّهُ علم أنّ المكلّف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الإستدلال منهُ لو لم يسمع بذلك،فهذه الفائدة تُخرجُ الخطاب من حدّ العبث))[١٧]. بيدَ أنني أجد أنّ ما تقدّم من تحليل وتفسير لقضيّة((القصد)) إذا ما تعلقت بالتركيب إنمّا لايتعدى كونه التماس مخرج لما آلت إليه الأفكار العقيدية من أحكام قد تكون محفوفةً بالمخاطر إذا ما تعلق الأمر بالنصوص اللغوية البشرية-لذلك نجدُ القاضي نفسه يتراجع في توظيف فكرة((القصد)) لتصبح النصوص البشرية عندهُ في حالة توتر مستمر لأنها هي التي ستكون منطلقاً للتحليل اللغوي الذي يفضي إلى معرفة قصد المتكلم. وبهذا المعنى تتغيّر علاقة((النص)) بالمتكلم ليتحول النص اللغوي من دالٍ عقلي-إذا ما تعلق بالكلام الألهي-إلى دالٍ لغوي عندما يتعلق الأمر بالنصوص اللغوية البشرية. وبهذا يكون النص اللغوي البشري مستوعباً لكلّ التحولات الدلاليّة، إذ يكون الكلام((أقرب إلى أنْ تعرف به المقاصد من غيره من الأفعال))[١٨]. ولذلك يكون الكلام-النص اللغوي البشري-خاضعاً للتحولات الدلاليّة التي تتخطى في اهدافها القيمة الإشارية-السيموطيقيّة-ليصبح النص في حالة توتّر دائمة ولاسيما أنّهُ يستوعبُ كلّ الحاجات الانسانية من معارف ودلالات((وانما اختار اهل المواضعه الكلام في ذلك دون غيره ، فيتشعبُ بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء

للمسميات، وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال))[١٩]. ومن هنا نستطيعُ أنْ ننتهي إلى جملة من النتائج التي تأسست على فكرة المواضعة والقصد-قد نصلُ بها إلى فهم طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول- الأسماء والمسميات، في أنها لاتعدو أنْ تكون علاقة اعتباطية ترتبط بالمواضعة والقصد حسبُ، زيادةً على أنّ هذه المواضعة قد تحققت في الأشياء المشاهدة المدركة مما يشير إلى عينيّة التفكير الإعتزالي فيما يتعلق بالمواضعات. وكذلك فإن العلاقة بين النص العباري والمتكلم تظلُّ متأرجحةً في تأصيل مَنْ ستؤول اليه الإنطلاقة في التحليل والتفسير، فقد يكون للمتكلم الأثر الأصيل في فهم المقاصد واستيعابها، هذا إذا ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي، ومن ثَم ينتقلُ هذا التأصيل إلى النص العباري الذي يصبحُ مصدراً للانطلاقة في التحليل والتفسير- على أنني أحترزُ في جانب من هذا التحليل شيئاً من الإحتراز، إذ إنّ مفهوم القصد حين يتعلق بالنص البشري يكون من بين دعائمهِ الأساسيّة-اعني النص-أنْ يصدر من عاقلٍ يريد من كلامه أنْ ينتهي إلى غايةٍ معينة بعينها ليصبح المتلقي في مأمن من اللبس في مقصوده.

البهيمة، لذلك سبق إلى الإفهام من قول القائل((رأيتُ الحمار))البهيمة،دون البليد))(٢٥).

كما أنّ البصري يرى أنّ المجاز يفارق الحقيقة بما يختصُ به من مبالغة وحذف وهذا ما لم يتحقق في الحقائق((ولهذا إذا وصفنا البليد بأنّهُ((حمار))كان أبلغ في الإبانة عن بلادته من قولنا(بليد)))(٢٦) . هذا إذا ما تعلّق الأمر بالمعنى، أما والخلاف يتعلق بالإسم فللبصري ردوده أيضاً .إذ إنّهُ وجد أنّ الذين رفضوا وقوع المجاز يستندون كذلك إلى((أنّ استعمال اسم((الحمار))في البليد ليس بموضوع له في الأصل وأنّهُ بالبهيمة أخص: لكنّهُ يقول: لا أسميه مجازاً إذا عني به البليد-لأنّ أهل اللغةِ لم يسموه بذلك-بل اسميه،مع قرينته حقيقة))(٢٧) بيد أنّ أبا الحسين البصري فنّدَ رأي المخالف بقوله: ((إنْ أردتَ أنّ العرب لم تسمه بذلك، فصحيح. وإن أردت أنّ الناقلين عنهم لم يسموه بذلك، فباطل بتلقيبهم كتبهم بالمجاز، وبأنهم يقولون في كتبهم: ((هذا الإسم مجاز وهذا الإسم حقيقة وليس، إذا لم تسمه العرب بذلك، يمتنع أن يضعَ الناقلون عنهم له هذا الإسم. ليكون آلة واداةً في صنائعهم. لأنّ أهل الصنائع يفعلون ذلك. ولهذا سمىّ النحاة الضمة المخصوصة((رفعا))والفتحة((نصبا)). ولم يلحقهم بذلك عيب. وأما تسمية الخصم مجموع الإسم والقرينة حقيقة، فإنّهُ لو صحّ ذلك لم يقدح في تسمية اهل اللغة الإسم بانفراده((مجازاً))، على أنّ الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ، لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن- لأن القرائن تكون شاهد حال،وغير ذلك، مما ليس من فعل المتكلم))(٢٨).

لقد خضعت فكرة الحقيقة والمجاز عند البصري إلى عمليّة كشفٍ دقيقةٍ جعلت الحكم المترتب على عملية الكشف تلك حكماً يشوبهُ الغموض-لاسيما للقارئ غير المتأمل-إذ إنّ البصري أكدّ على نحو واضح وقوع الحقيقة والمجاز في اللغة لقول أهل اللغة انفسهم((هذا الإسم حقيقة، وهذا الإسم مجاز))(٢٩) - كما أنّهُ بيّن أنّ((الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به.

أنّ((الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به.
وقد دخلَ في هذا الحد الحقيقة اللغوية،والعرفيّة،والشرعيّة. والمجاز هو ما افيد به معنىً مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها))(٣٠)

من هنا تبينّ أنّ الحقيقة عند البصري تعني ما اصطلح عليه في أصل الوضع، أما المجاز فهو اللفظ الذي يستعمل في غير ما اصطلح عليه في أصل الوضع هذا التفسير يتعلق بالظرف الزماني لعملية الوضع، إذ إنّ ما تقدّم من تعريف لكلا الظاهرتين يتعلق بالمتكلّم الذي فتحَ عينيه على اكتمال للغة المتحدث بها. الأمر الذي يتيحُ فضاءً واسعاً للنظر في طبيعة اللغة ومن ثَم الحكم على كل من مجازاتها وحقائقها بوصفها شيئاً كائناً امتدّ به الوقت إلى حيث نكون. بيد أنّ البصري انفرد بزاوية نظر تعلّقت بـ((آنيَة)) وجود الكلمات أو بتعبير أدق، فقد ربط بين الألفاظ وزمن حدوثها، إذ إن الواضع الأوّل عندما يضعُ لفظةً ما لتدلّ على شيءٍ ما سوف تتجرّد هذه اللفظة عما يسمى بالحقيقة أو المجاز لأنّ((كون اللفظ حقيقةً ومجازاً تبعاً لكونها موضوعةً لشيءٍقبل إستعمال المستعمل، حتى إنّ إستعملها المستعمل فيما وضعت له، كانت حقيقةً، وإنّ استعمالها في معنىً آخر كانت مجازا))(٣١)

إذ إنّ الواضعَ الأول لايمكن أن يتساوى مع مستعمل اللغةِ نفسها لأنّهُ لم يمتلك لغةً مصطلحاً عليها وهو ما دفع البصري إلى رفض خضوع اللغةِ في زمن الوضع الأول إلى ما يُسمى بالحقيقة أو المجاز لاسيما أن المجاز تابع إلى وجود الحقائق إذ إنّه لا مجاز من دون أن توجد حقائق. بيد أن الأمر سينعكس تماماً اذا ما تعلق الحال بمستعمل اللغة الذي فتحَ عينيه على لغةٍ متواضع عليها خضعت إلى قواعد المتكلمين التي ضمتْ بين ثناياها الحقائق والمجازات، لذلك يقول البصري: ((فإنْ قيل : فيجبُ إذا قال الواضع: سموا هذا((حائطاً))أو قال سميتُ هذا((حائطاً)) أنّ لايكون قوله((حائط)) في تلك الحال حقيقة للحائط! قيل: كذلك

نقول، لأنّهُ لم يتقدّم ذلك مواضعة، /فيكون قد أفاد بقوله((حائط)) ما اقتضتهُ تلك المواضعة. ولا يكون أيضاً مجازاً، لأنّهُ لم يتقدّمهُ مواضعة. بخلاف ما افاد به الآن، فيكون مجازاً. فان قيل: فيجبُ، اذا افادَ المتكلّم بكلامهِ معناه العرفي أو الشرعي، أنْ يكون مجازاً لأنّهُ غير المواضعة الأصليّة! قيل: هو مجاز بالاضافة إلى المواضعةِ الأصلية، وليس بمجاز بالاضافةِ إلى المواضعةِ العرفيّة، لأنّهُ لم يُفد بهِ في الاصطلاح معنىً غير ما وضع له. وكذلك القول في الإسم الشرعي))[٣٢] .

ثمة فصل -اذن- بين زمن الوضع الأول الذي أشار اليه البصري إذ قال: ((أنْ لايكون قوله حائط. في تلك الحال حقيقةللحائط))[٣٣] وبين الزمن اللاحق على عمليّة الوضع الأول الذي ارتبط بالمتكلمين الذين وجدوا أنّهم يتكلمون لغةً كاملةً اصطلح عليها من قبل المهم أننا-الآن- امام لغةٍ متواضع عليها امتلكت من العمر الزمني ما يكفي ليسهلَ الأمر على البياتيين ومن هم في رتبتهم من أجل أنْ يخوضوا في عمليةٍ اجلائيةٍ لظواهر اللغة نفسها كيما يقفوا على دقائقها الدلاليّه، لذلك كان للحقيقة والمجاز بوصفهما ظاهرتين لغويتين أثرٌ كبير في التحولات الدلاليّة. من هنا نناقش فكرة الحقيقةِ والمجاز بوصفهما ظاهرتين ثابتتين في اللغة. وهذا ما أشار اليه أبو الحسين البصري إذ قال: ((أما اثباتهما في اللغة فظاهر في الجملة))[٣٤] ويذكر القاضي آراء بعض المعتزلة في الحقيقة والمجاز لينصرَ ما يعتقده صواباً ويرفض ما يعتقدهُ دون ذلك إذ نقل تعريفين لأبي عبد الله البصري قال في اولهما: ((وقد حدَّ الشيخ أبو عبد الله أخيراً (الحقيقة) بأنّها ما أفيد بها ما وضعت له. وحد (المجاز) بأنّهُ ما أفيد به غير ما وضع له))[٣٥] . بيد أن هذا التعريف لم يرق لأبي الحسين البصري لأنّهُ يفتقدُ إلى قيد الإصطلاح وهو ما يجعلهُ سائباً للتصرف الفردي، الأمر الذي يجعلُ هذا التعريف مرفوضاً عندهُ. أما التعريف الثاني فقد قال عنهُ البصري: ((وقد حدّ الشيخ أبو عبد الله رحمهُ الله اولاً (الحقيقة) بأنّهُ ما أنتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل . وحدَ المجاز بأنّهُ ما لاينتظمُ لفظهُ معناه أما لزيادة أو لنقصان أو لنقل

عن موضعه))[٣٦] . وقد مثّلَ للزيادة بقوله تعالى { ليس كمثلهِ شيء}[٣٧] . إذ إنّ الكاف زائدة على بناء الجملة التي تمثل الحقيقة قبل الزيادة لتصبح (ليس مثله شيء) لذلك نقلت زيادة الكاف الجملة من الحقيقةِ إلى المجاز. كما أنْ النقصان يجري المجرى نفسهُ إذ مثَّلَ له بقوله تعالى{ واسئل القرية}[٣٨] ويريد به (واسئل اهل القرية). امّا النقل عن الموضع فقد مثَّل له بجملة (رأيت الاسد) وهو يعني الشجاع[٣٩].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار كان رفضَ هذا الحد لأنَّه يمثلُ وصفاً للحقيقةِ والمجاز وليس بحد[٤٠] ، ولاسيما أنّ القاضي كان قد أكّدَ أنّ الحدَّ يتناول الماهيات إذ لا علاقة له بما هو خارج على الماهية.

ويخففُ أبو الحسين البصري من اعتراض القاضي على تعريف أبي عبد اللّه البصري للحقيقةِ والمجاز مستنداً في ذلك على فكرة التقابل التي تربط بين الظاهرتين إذ((إنّ المجاز مقابل للحقيقة. فحدُّ أحدهما يجبُ أن يكون مقابلاً لحد الآخر))[٤١] ومن جهةٍ اخرى فإنّ البصري يقسم الحقيقة على ثلاثة أقسام. القسم الأول يكون بحسب المواضع التي تكون حقيقة فيها، اذ إنَّ الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية تندرجُ تحت هذا القسم.

أمّا القسم الثاني فيندرجُ تحتهُ ما اسماه البصري بالفائدة المشروطة أو المطلقة، إذ إنّ الفائدة المشروطة تتمثلُ في لفظة (أبلق) التي تطلق على السواد والبياض في الخيول فقط. أمّا الفائدة المطلقة فمثّلَ لها بلفظة (طويل) التي تدلُّ على كلِّ ما هو طويل من غير أنْ تختصَّ بطول معين. أمّا القسمة الثالثة فتمثلت بكيفيّة الدلالة التي قد تكون اسماً أو فعلا أو حرفاً، بيدَ أنَّ هذه القسمة الثالثةِ إمّا أنْ تدلَّ بنفسها كما هي الحال في الأسماء والأفعال وأمّا أنْ تدلَّ على طريق التبع كما هي حال الحروف التي تعدُّ رابطاً((لأنّ الحرف إنّما ينبئ عن كيفية ايصال فائدة بفائدة))[٤٢] ويفسر البصري فكرة الفائدة انطلاقاً من اللفظ المفرد ليصل إلى المنظوم من الكلام إذ إنّ وصف الكلام بأنّهُ مفيد مستمدٌ من

الفائدة المتحققة في اللفظ المفرد الذي خضـــعَ هـو أيضـاً إلـى التواضــع أو الاصطلاح، الأمر الذي يؤدي إلى اتصال المعاني بعضها ببعض من خلال الألفـاظ المفردة إذ((نصفُ الكلام بأنَّهُ مفيد، ونعني بأنَّهُ موضوع لفائدة، وأنَّــهُ مســتعملٌ فيها. وهذا حاصلٌ في اللفظ المفرد، وقد نعني بذلك أنَّهُ يفيـــد اتصـال المعـاني بعضها ببعض. وهذا لايكون في اللفظ المفرد. لأنهُ لايفيد اتصال بعض المعـاني ببعض، ولايفيد تصورهُ معناه. لأنَّ معناه متصورٌ لنا قبل اللفظ. والكـلام المفيـد ايصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض امَّا أنّ يكون اسماً مع اسـم، وإمَّا أنْ يكون اسماً مع فعل))[٤٣] . وهو أمرٌ يشير إلى الأثر الهامشي للمفردة في حالة استقلالها وإلى أنَّ هذا الأثر ينقلبُ إلى أثر اساسي في عمليَّة النظم الكلامية لأنها كانت وضعت لفائدة لتكتملَ بعملية التأليف المؤسسة على تعلـق المعـاني بعضها مع بعضها الآخر. لذلك لاتتحققُ فكرة المجاز في الكلمات المفـردة التـي تختص بالفائدة الإشارية من غير أنْ تتعدى ذلك إلـى الفـائدة المعنويـة، إذ إنَّ المعنى يتعلق بالتأليف الكلامي ومن ثَّم فإن التحولات الدلالـيَّة المتعلقة بـالمعنى ستكون مصدراً رئيساً للمجازات اللغوية التي ستصبح مفيدةً بعملية التأليف. ثُـم يؤكد البصري أنَّ دخول الحرف على الإسم لايحقق الفائدة وكذلك دخولــه علـى الفعل((وليس يلتام الفائدة بالحرف مع الفعل، ولابه وبالإسم. لأن الحـرف إنَّما ينبئ عن كيفية ايصال فائدة بفائدة))[٤٤] . كما يبين أنَّ أسلوب النداء لـم يكـن حرفاً لما قررهُ قبل قليل((فامَّا قولنا((يازيد)) ففيهِ اخبار أمره بشيء، أو نهيه عن شيء، أو اخباره عن شيء. معناه: يازيد أقبل، أو لاتفعل، أو هـل فـي الـدار عمرو))[٤٥] . لذلك يرفضُ أن تكون هذه الصيغة صيغة نداء((وقد قيـل:إنَّ قـول القائل (يازيد)، معناه: أنادي زيداً. ولو كان هذا كما قالوا، لكان قد افاد الإسم مـع الحرف هذه الفائدة وفي ذلك نقض قولهم))[٤٦] . كما أنَّ البصري رفضَ أنَّ يسندَ إلى الفعل حدثاً أخـر، كمـا رفـضَ أنَّ يخضـع للنعـت((ولـهذا كـان قولنـا لزيد(انظرحسناً) معناه: انظر نظراً حسناً))[٤٧] .

وينتهي البصري إلى أنَّ الخطاب المفيد أمّا أنّ يكون أمراً وما فـي معنـاه أو خبراً أو ما في معناه، فامّا قاضي القضاة رحمهُ اللّه فإنّهُ قسّم الكلام المفيد إلـى الأمر، والنهي، وما في معناهما، إلى الخبر))[٤٨] هذا الإستطراد لم يكن خروجـاً على مبحث الحقيقة والمجاز لأنَّهُ يدخل ضمن تقسيمات الحقيقـة التـي اقامـها البصري. ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ الحقيقة عند البصري امّا أنّ تكون مفـردةَ أو مشتركة إذ((إنَّ في اللغة الفاظاً مفيدةً للشيء ولخلافهِ وضده حقيقة على طريـق الاشتراك))[٤٩] لذلك يجب معرفة الضوابط والأسس التي اعتمدها المعتزلة للفصل بين الحقيقة والمجاز من خلال ما قررهُ أبو الحسين البصري في عملية الفصـل هذه التي تتم بطريقين. الأول – نصوص أهل اللغة أنفسهم التي تشير إلى أنَّ هذا النص حقيقة وهذا النص مجاز. اما الإستدلال فهو الطريق الثاني للفصـل بيـن الحقيقة والمجاز وتستندُ طريقة الإستدلال هذه إلى فكرة المواضعة التي تأسست عليها اللغة. وقد بذرتَ المواضعةُ القدرة عند متكلمي اللغة علـى التميـيز بيـن الحقيقة والمجاز وذلك من خلال اختزال مقاصدهم المقرَّرة سلفاً[٥٠] . وبعد أن قيَّد عمليَّة الفصل بين الحقيقة والمجاز بطريقين اثنين فقط،رفضَ البصري أن تكـون ثمة طرق اخرى يمكن أن تدخلَ في تحديد عملية الفصل هذه كما هو الأمـر مـع فكرة(الاطراد) التي تختصُ بالحقيقة دون المجاز. فعندما نصفُ الرجـل الطويـل بالنخلة (مجازاً) لا يطَّرد هذا الوصف في كل طويل، الأمر الذي دعا البصري إلـى رفض هذا الإستنتاج لأمكانية وجود ألفاظ أخرى قد تخضعُ إلى فكرة الاَطراد فـي المجاز مستنداً في هذا التحليل إلى إستحالة الإمكانية الإحصائية لألفاظ اللغة كيمـا يمكن تحديد الحقائق منها دون المجازات، واذا ما تحقـق ذلـك-جـدلاً-سـنعلمُ الحقائق من المجازات من غير الاستناد إلى فكرة الاَطراد نفسها.وبذلـك تصبـح فكرة الإطّراد لاغية على وفق هذا التأسيس[٥١] . كما فرَّق بين الحقيقة والمجـاز من خلال امكانية التصرف باللفظ تثنيةً وجمعاً واشتقاقاً، إذ إنَّ اللفظ الذي يخضعُ لهذا التصرف سوف يكون متمكناً من معناه ومن ثَّم فهو حقيقة من غير ما ريـب

القرآني فقد تباينت من فرقة إلى اخرى، إذ إنّ تعامل المتكلمين-بصورة عامة مع النص القرآني يختلف عن تعاملهم مع النصوص اللغوية الاخرى لما للقرآن الكريم من تأثير عقيدي يتعلق بالتفكير الديني. لذلك سوف تكون الأحكام مؤسسة على وفق هذا التفكير وإن ابتعدت عن المسلمات اللغوية المتفق عليها، ويكون ذلك على الرغم من اقتراب المعتزلة-بوصفها احدى الفرق الكلاميّة-من التفكير اللغوي المجرّد في النص القرآني الكريم ولو في جانب معيّن منه في كونهم ذهبوا إلى أنّ الكلام الإلهي مشابه للكلام البشري في معظم أحكامه، ثمّ نزعوا بعد ذلك إلى فكرة(القصد) بمعنى التسليم بأنّ كل ما يصدر من الله سبحانه يجب أن يبتعد عمّا هو قبيح وعمّا هو شر ليُصبح تأويل الآيات القرآنية الكريمة محصوراً-بالضرورة-ضمن هذا التفكير. المهم أنّ المعتزلة تعاملوا مع قضية المجاز في النص القرآني الكريم تعاملاً عقلياً مستنداً إلى تصور لغوي مقبول ولعلّه بسبب من هذا((ذهب الجمهور إلىأنّ الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهرذلك))[٦٠] . لذلك أيّدَ أبو الحسين البصري وقوع المجاز في القرآن الكريم بوصفه-أي المجاز-اسلوباً لغوياً رصيناً. الأمر الذي يشير إلى حسن وقوعه في القرآن الكريم((والدليل على حسن ذلك أنّ إنزال الله عزّ وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها /ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العيّ. وليس هذه سبيل المجاز،لأن أكثر الفصاحة إنّما تظهرُ بالمجاز والإستعارة))[٦١] . وقد استدلّ البصري على وقوع المجاز في القرآن الكريم بقوله تعالى{ جداراً يريد أنّ ينقضّ فاقامه..}[٦٢] وكذلك في قوله{ وجاء ربّك}[٦٣] ، وقوله{ إلى ربّها ناظرة}[٦٤] بيدَ أنّ البصري افترضَ جملة من الإعتراضات قد تكون تجسّدت في آراء المعترضين-وقد تكون أولى هذه الإعتراضات((أنّ هذه الألفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أرادها الله))[٦٥] . وهذا اعتراض فاسد عند البصري[٦٦] . امّا الإعتراض الثاني فقد ذهبَ إلى((أنّ هذا الكلام كان مجازاً في اللغة بهذه المعاني، ثمّ نقل اليها

بالشرع فصار من الحقائق الشرعيّة))[٦٧]. بيدَ أنّ البصري لا يوافق على هذا التفسير لأنّ الحقائق الشرعيّة يجبُ أنْ تكون قد استقرت في اذهان الناس ومن ثمّ فان سماعها يفضي-بالضرورة-إلى المراد منها كما هي حال (الصلاة) التي تعني الصلاة المعروفة عند المسلمين، إذ إنّ سلطة الشرع اختمرت في عقول الناس ليتمكنوا جميعاً من فهم دلالاتها من دون أي تردد يذكر. الأمر الذي لم يظهر في تلك الآيات القرآنية التي استعملت اسلوب المجاز، لأنّهُ من المعلوم((أنّهُ لا يسبق إلى الأفهام عند سماع قول الله عزّ وجل : (({ إلى ربها ناظرة} إلى (ثواب ربّها ناظرة)))[٦٨] . وقد إحتجّ أولئك الذين رفضوا وقوع المجاز في القرآن الكريم بـ((أنّ المجاز لاينبئ عن معناه بنفسه. فورود القرآن به يقتضي الإلباس))[٦٩] . بيدَ أنّ البصري اتخذَ من القرينة الدالة جواباً عن زعم الرافضين((إذ لا الباس مع القرينة الدالة على المراد))[٧٠] . ومن دعوى الرافضين أنّ وقوع المجاز في القرآن الكريم يعني العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهذا يقتضي عجز النص القرآني الشريف عن التواصل في اطار الحقيقة فقط . الأمر الذي دعا البصري إلى رفض هذا التفكير لأنّ النص القرآني عدلَ في كثير من آياتهِ عن الحقيقة إلى المجاز مع تمكنه من الحقيقة . وهذا ماظهر في أغلب آياتهِ أيضاً. بيدَ أنّ((العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة، واختصار، ومبالغة في التشبيه. ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه، لجاز أنْ يكون فيه مصلحة لا نعلمها، ولجاز أنْ يكون المجاز مع قرينتهِ يساوي في الطول كثرةَ ألفاظ الحقيقة، فيجري العدول اليه مجرى العدول من حقيقةٍ إلى حقيقة))[٧١] وقد رفض البصري دعوى الرافضين بأنّ وقوع المجاز والاستعارة في النص القرآني يلزمنا أنّ نصف الله سبحانهُ بأنّهُ متجوّز ومستعير في خطابهِ-تعالى الله عن مثل هذا الوصف-مستنداً في هذا الرفض إلى القرينة العقليّة التي هي شأن المعتزلة جميعاً ولا سيما القاضي الذي أكّدها في فكرة(القصد)التي تُفضي إلى معرفةٍ قَبْلية بقصد الله-هذه المعرفة لاتتحقق الاّ بالنظر العقلي. من هنا فإنّ

وصف الله بأنَّهُ متجوّز ومستعير لا يستقيم مع القرينة العقلية التي ترفضُ وصف الله بصفات كهذه-تعالى الله عن هذا الوصف علواً كبيراً.

ثمة-أذن-مستويان من الإستعمال المجازي يمثلُ النص القرآنـي الشـريف المستوى الأول منه إذ إنَّ اللّه سبحانه استعملَه فـي النـص القرآنـي لوجـوب مصلحةٍ قد نعي جانباً منها لمعرفتنا بالامتيازات الأدبية التي يحققها المجاز فـي الاستعمال اللغوي. وقد يخفى علينا تفسير تحقق المجاز في النص القرآني إذا مـا تجاوزنا الامتياز الأدبي لنحيل الأمر إلى المعرفة القبْلية بالذات الإلهيَّة التي عـبر عنها القاضي بفكرة(القصد)لذلك كان اللّه سبحانه-وهو مـالك اللغـة-يسـتعملُ المجاز في النص القرآني الشريف بالطريقة التي يشاء، حتىوإن لم يكن له تشبيه معروف في النصوص اللغوية السابقة عليه. لذلك يجب اعتماد النـص القرآنـي الشريف قبل أن تُعتمد نصوص أهل العربية إذ((إنَّ ما لم يثبتِ في خطـاب اللّـه تعالى أنَّه شرعي منقول من المجاز، فيجبُ أنْ نقطعَ على أنهم قد تكلموا بمثلـه، كما أنَّ ما تضَمنهُ الكتاب من الحقائق يجبُ ذلك فيه، كقولهِ تعـالى فـي وصـف الكتاب: {وهذا لسان عربي مبين}[٧٢] ، ولا يجب فيه جميع ما تكلموا بـه مـن المجاز أنْ يكون منقولاً إلينا، ولا يجب إذا لم نعرفهُ أنْ لا يكون معروفا عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتابُ يدلُّ عليه/ولو أنَّ واحداً منهم حكى ضرباً من المجاز لعُمل بقوله، فاذا شهدَ القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجـبُ أنْ يوجد في صريح كلامهم نفس ما وجد في القرآن، لكنهم اذا تكلموا بمثلهِ جـاز أنْ يخاطب اللّه تعالى به. فاذا استجازوا القول بأنَّ فلاناً جاءني وأنا مشغول؛ ويـراد به رسوله بأمره، لم يمتنع أنْ يقول جلَّ وعزّ:{ وجاءَ ربك}[٧٣] ،لأن البـاب فـي ذلك واحد كما ذكرنا في القرية.ولذلك متى علمنا من قول رسول اللّه، صلى اللّـه عليه، مثل ذلك علمنا أنَّ العرب تكلّمت به أو بمثلهِ، فلا مطعن على مـا ذكرنـاه بذلك))[٧٤] تأكيد القاضي هذا نلمسهُ في تصور فيلولوجي عند واحد من المحدثيـن هو اسرائيل ولفنسون الذي خالف المستشرقين في النظر إلى النصـوص التـي

يجب أنْ يعتمد عليها بوصفها مقياساً أو مصدراً لمحاكمة اللغة التالية عليـها إذ عدّ((أنَّ صحف القرآن الكريم هي اقدم صحف مدونه كاملة وصلت الينا عن اللغـة العربية قبل أن تصل الينا قصائد مدونة من الشعر الجاهلي. فصحف القرآن هـي التي يجب البدء بالبحث فيها عن نشأة اللغة العربيَّة))[٧٥] . مستنداً في ذلك إلـى أنَّ ثمةَ((فرقاً بين القديم في ذاتهِ وأقدم مدوَّن فقد تكون هناك آثار قديمة دونـت قبلَ آثار أقدم منها. ومع ذلك يجبُ أنْ يُتخذَ في البحث اللغوي أقدم مدون مقياسـاً للبحث فيما دون بعده ليتمكن الباحث من أنْ يهتدي إلى حقيقة العلاقة التي تربـط المدون حديثاً بالمدون قديماً ولكن بعد أنْ يتميز الأقدم من القديم يجبُ البدء فـي البحث عن منشأ اللغة بالأقدم ثم يُتبع بالقديم))[٧٦] وكان القاضي عبد الجبار قـد فرّقَ بين مستعملَيْ المجاز، وذلك وفق المعرفة الحقيقيَّة لكليهما-التـي تفصلُ بينهما لتجعلَ في احدهما الحرية المطلقة في إستعمال المجاز ولتمنع بالمقابل تلك الحرية في الآخر. إذ إنَّ معرفة القصد التي أوجبها القاضي في المتكلمين أوجبت عليهم أيضاً أنْ يحملوا كلام اللّه عزّ وجلَّ-على أنَّهُ صادرٌ مـن قـدرةٍ متفـردة لايصدر عنها الاّ ماهو حسن. ومن ثـمَّ للّـهِ الحريـة المطلقـة فـي إستعمال المجاز((لأنَّ الدلالة الدالة على حكمتهِ وأنَّهُ لايريد بذلك الاّ الصحيح في باب ازالة الايهام للخطأ أبلغ من تقييد مُتصّل به، فلذلك حسن منهُ تعالى ومن الرسول صلى اللّه عليه))[٧٧]

بيدَ أنَّ هذهِ(الحرية الإلهيَّة)في إستعمال المَجاز قوبلت بالتضييق والتقييد فـي الكلام البشري إذ إنَّ المتكلم يجبُ أنْ لا يستعمل المجاز كيفما شاء((لأنَّ الدلالة لم تدل على حكمتهِ، فمتى لم يُفد الكلام ويبين المراد أقامَ نفسه مقامَ التهمة، فلذلـك لزمهُ البيان، ولم يحسن أنْ يستعمل- فيه-جلَّ وعزَّ-من المجاز ما ذكرهُ تعـالى في الكتاب))[٧٨] من هنا منع المعتزلة القياس في المجاز. فقد رأى أبـو علـي الجبائي((أنَّ المجاز لايقاس كالحقائق))[٧٩].

وتبعهُ في هذا أبو هاشم إذ قال: ((إنَّ معنى قولنا إنَّ المجاز لايقاس عليه، أنَّ الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفاً على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقولهِ{سل القرية} يعني أهلها، فليس لأحدٍ أنْ يقيس على هذا فيقول(سل الحمار)يعني صاحبَهُ، إذا لم يكونوا تعارفوا صاحبَ الحمار وهم يريدونه_فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونَهُ لصحَّ أنْ تستعمل هذهِ اللفظة كما استعملت اللفظة الاخرى وهو قولهم(سل الربع)، و(سل الديار)وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم(سل القرية)لأنَّ المراد بهذا الاستفسار والمراد بقولهِ(سل القرية)هو الأهل، لأنَّ الإستجازة تقع في الفاظ قد تعارفوا حذف المقصود اليها به، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب، واذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذفَ في بعض الألفاظ، لم يكن لأحدٍ أنْ يحذف، لأنَّ المخاطب لايعرف مراده. فهذا هو المعنى في قول أبي علي: (ان المجاز لايقاس عليه)[٨٠])) لذلك اصبحت خاصية الحذف لازمة ضرورةً في استعمال المجاز إذ إنَّ التعارف الذي أوجبَ الحذف جعل الإستعمال المجازي مستنداً إلى صفتهِ الاجتماعية التي لم تقتصر علىَ خاصية الحذف وحدها، فالزيادة والنقل تدخلان تحت خيمة الصفة الاجتماعية للمجاز بوصفهِ ظاهرة لغوية استمدت اجتماعيتها من اجتماعية اللغة نفسها. الأمر الذي دفع القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى أنْ يجعلَ للتعارف الدور الفاعل في تحول الفاظ المجاز إلى حقائق إذ((إنَّ ما حصل فيه تعارف ظاهر،وإنْ كان مجازاً في الأصل، وإنَّ استعماله يحسنُ في القديم من غير سمع لأنَّهُ بالتعارف يصير كالحقيقة، وإنّما يحتاج إلى سمعٍ فيما لاتعارف فيه ولا حقيقة))[٨١] . لذلك تابعَ القاضي عبد الجبار كلاً من أبي علي الجبائي وأبي هاشم إذ قال((وأمّا المجاز فانما يُستعمل في الشاهد، واستعمال القياس فيه لايصح، فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الاطلاق الاّ بورود سمع))[٨٢] . ولنا أنْ نشير إلى التفاتةِ أشار اليها القاضي وهو يتحدث عن ظاهرة المجاز التي اصبحت الفاظها أشبه بالحقائق التي استمدت استقرارها من عمليَّة التواضع الأولى ومن ثمَّ فانَّ ألفاظ المجاز اصبحت مستقرةً

هي أيضاً لأنها شاركت الحقائق-عند القاضي-في الخضوع إلى عمليَّة التواضع -لم تكن هذه المشاركة فعليَّة طبعاً-فجعَلَ القاضي المجاز بمنزلة الإسم المشترك إذ((إنَّ المجاز قد صار موضوعاً لما استعملَ فيه مجازاً،فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين على جهة الاشتراك))[٨٣] . إنَّ عمليَّة التضييق أو التقييد المجازية في الكلام البشري ظهرت على نحوٍ آخر عند الجاحظ، إذ أكّدَ أنَّ للشعراء الجاهليين-فقط-الحق في استعمال التشبيه أو المجاز أونقل المعنى، الأمر الذي يفرضُ على الشعراء المحدثين متابعة أسلافهم من الشعراء الجاهليين ومن ثمَّ فلايحقُ لهم التصرف في الألفاظ في معانٍ أو تشبيهات جديدة وكذلك لايمكنهم القياس على تشبيهات اسلافهم الذين((سموا الجارية غزالاً، وسموها ايضاً خشفاً، ومهرةً، وفاختة وحمامة، وزهرة، وقضيباً وخيزراناً، وليس هذا مما يطّردُ لنا أنْ نقيسَهُ وانّما نُقدمُ على ما اقدموا ونحجمُ عمّا احجموا وننتهي إلى حيث انتهوا))[٨٤] . ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ فرض هذه القيود في استعمال المجاز إنّما مرجعهُ إلى المحافظة على المهمة البيانية للغةِ كما فهمها الجاحظ الذي اطلق العنان لهذهِ الحرية عندما تعلق الأمر بالبيان الإلهي[٨٥]. لذلك ناقشَ الجاحظ ردود بعض المفسرين في تفسير الآية الكريمة{إنها شجرة تخرجُ من أصل الجحيم طلعهُ كأنَّهُ رؤوس الشياطين}[٨٦] . فقد أكّدَ أنَّ الإجماع على قبح الشيطان لهو خير دليل على صحة التشبيه القرآني راداً في ذلك الذين قالوا إنَّ الشياطين معروفة للناس، الأمر الذي يوجبُ ابتعاد الآية القرآنية الشريفه عن مثل هذا التشبيه. بيدَ أنَّ الجاحظ اتخذَ من الإجماع وسيلةً للدفاع عن صحة التشبيه القرآني إذ وجدَ في التطيرَ الذي استخدمهُ العرب من مثل قولهم للمرأة الجميلة، قرناء، خنساء، جرباء، دليلاً على قبح الشيطان إذ قالوا للجميل شيطاناً على جهةِ التطيّر[٨٧] . ومن الجدير بالإشارة أنَّ النظّام رفضَ أنْ تكون مهمة اللغة اللبس والغموض ولاسيما في المجالات النفعيَّة-المعاملات الرسميَّة-لهذا رفض طلاق الكناية مثل((قول الانسان: الخليَّة والبريَّة، والبنية، أو حبلك على

غاربك -لايقع،وإنْ قارنتهُ نيّة الطلاق))[88] . ويؤكّد الجاحظ هذه النظرة إذ يرى أنّ طلاق الكناية يجبُ أنْ لايقع لأنّ المجاز يجبُ أنْ يبتعدَ عن الامور النفعيّة.

أمّا خارج هذه الحدود فيجوز للناس((أنْ يضعوا كلامهم حيث احبّوا إذا كان لهم مجازاً، إلاّ في المعاملات))[89] . ويجبُ أنْ لا يفهم من هذا النص أنّ الجاحظ اطلق الحرية في الإستعمال المجازي خارج الحدود النفعيّة من دون أنْ يُخضع -هذا الاستعمال- إلى قيود وضوابط. لذلك لم يترك الأمر سائباً للاستعمال الفردي على نحوِ عشوائي يبعدُ مفهوم المجاز عن حدودهِ الاجتماعية.

ولذلك لا تتم الحرية في استعمال المجاز إلاّ بشرطين، الأول. أنْ تكون علاقة بين المعنى المنقول اليه اللفظ والمعنى المنقول عنهُ. أمّا الشرط الثاني فيتحقق في اتّباع الفرد لأساليب الجماعة، إذ إنّ حرية النقل- المجاز -هي حق جماعي يفرض على الفرد أنْ يكون تابعاً للجماعة[90] .

المبحث الثالث
المشترك اللفظي

تخضعُ فكرة الاشتراك اللفظي إلى مجموعةٍ من التفسيرات قد يكون بعضها متقاطعاً مع بعضها الآخر سواء تعلق الأمر باسباب النشوء أو بمقتضيات اللفظ نفسه،إذ أكّد أغلب الباحثين أنّ لإختلاف اللهجات تأثيراً في وجوده .

إنّ من الواجب أنْ نستطلعَ آراء المعتزلة في هذه القضيّة مبتدئين بأبي الحسين البصري إذ قال: ((إعلم أن الإسم الواحد اذا كان إسماً لأشياء فأما أنْ يفيد فيها فائدة واحدة، أو اكثر من فائدة واحدة. فالأول لا خلاف في جوازها كلّها في حالةِ واحدة بالإسم. واختلف الناس في الثاني))[91] . وهذا يعني أن الخلاف يدور حول الإسم المشترك، فثمة من يؤيد وقوعهُ في اللغةِ، في حين يمنع ذلك آخرون لأنّ الغرض بالمواضعة عندهم((تمييز المعاني بالأسماء ليقعَ بها الافهام. فلو وضعوا لفظةً واحدةً لشيءِ ولخلافهِ على البدل، لم يفهم بها احدهما. وفي ذلك نقض الغرض بالمواضعة))[92] فكان الاشتراك اللفظي عندهم أمر لا يستقيم مع تلك المواضعة. وقد ذهبَ القاضي عبد الجبار إلى أنّ المواضعة على الكلام إنما تعني الابانة والكشف والتخصيص، إذ إنَّ هدف المواضعة هو أنْ تكون الألفاظ دليلاً على مدلولاتها لتتحقق الفائدة الكلاميّة. ولذلك ينفي القاضي أنْ يكون أصل الوضع قد خرج عن التخصيص إلى الاشتراك لأنّ((المواضعة قد خصصت الكلام،بما جُعل عبارة عنه[93] ، والمتكلّم للافادة يتكلّم به))[94] أمّا أنْ يكون المتكلّم قد تصرفَ بالألفاظ فخرجَ بها عنِ أصل وضعها المتخصص إلى الاشتراك

فأن الأمر بذلك الوصف يكون مختلفاً، إذ إنّ الاشتراك قد حصل بعد المواضعة.
وهو أمرٌ يقودنا إلى الظن بأنّ القاضي يقول بوقوع الاشتراك في اللغة على أنّه وقعَ في حقبةٍ لاحقةٍ على الوضع الأول لأنّ((موضوع الكلام هو الافادة وازالة الشركة،فكيف يقال: وضع للاشتراك، وهو انما وضع للفرق))[95] وهو أمر((يقتضي الاختصاص))[96] على نحو ما يذهب اليه القاضي. بيد أننا نلاحظ أنّ معتزليّاً آخر هو ابراهيم بن سيار النظّام قد تخطى فكرة الشركة في الوضع الأول ليؤكد أنّ من شأن اللغة بصورتها العامّة أنْ تبتعد عن التورية. وهو كلام قد نزع إلى تأكيده الدكتور احمد محمود صبحي في تعليقهِ على هذه المسألة عند النظّام بقوله: ((كان يعيب من يستخدم التورية في الكلام لأنها تحتملُ معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود، وكان دقيقاً في تعبيراتهِ وفيما يستخدمهُ من مصطلحات، الأمر الذي جعلهُ في جدلهِ وفي عرض ارائهِ أقرب إلى الفلاسفة منهُ إلى البلغاء والخطباء))[97] وفي الحق أنّ النظّام قد أبرزَ هذا التفكير في كلامه على لفظ(الإرادة)التي تتردد عنده بين أن تكون للّه وأنْ تكون للبشر[98] ، إذ إنّ((الإرادة لفظ مشترك بين اللّه والانسان ومن ثمّ فلنفي ادنى مشابهة بينهما ذهبَ النظّام إلى أنّ اللّه غير موصوف بالإرادة على الحقيقة))[99]
الأمر الذي دفعهُ إلى أنْ ينسب الإرادة إلى اللّه من ثلاثة وجوه حسب. الأول يتعلق بالتكوين، إذ إنّ إرادة تكوين الأشياء هي التكوين. يتعلق الوجه الثاني بافعال العباد، لذلك فإنّ اللّه يكون مريداً لافعال عبادهِ((وارادة الفعل غير المراد لأنّ الفعل واقع من العبد لامن اللّه وفقاً لنظرية[100] المعتزلة في حرية ارادة الإنسان))[101]. وتمثّلَ الوجه الثالث بالافعال الإلهيّة المستقبليّة عند النظّام، فاذا((وصفَ اللّه بأنهُ مريد أنْ تقوم القيامة فمعناه أنهُ حاكم بذلك مخبر به، وإن وصِفَ بأنهُ مريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنهُ عالم بذلك، فحتى لايكون مريداً لمرادات عبادهِ ومن ثمّ يتأدى إلى القول بالجبر، حدّدَ النظّام مفهوم الإرادة بالأمر وجعل الإرادةغير المراد)[102] الأمر الذي دفعَ طائفة من المعتزلة إلى القول بهذه

القضيّة. فكان أبو هاشم وأبو الحسن وأبوعبد اللّه قد قالوا بالمنع سواء دلّ اللفظ على شيئين كلاهما حقيقة أو دلّ على شيئين احدهما حقيقة والآخر مجاز[103]. كما أفاد النكاح الوطئ حقيقةً والعقد مجازاً بيدَ أنّ الشيخ أبا عبد اللّه حددّ هذا المنع بشروط اربعة، وأول هذه الشروط عنده أنْ يكون المتكلمُ واحداً. أمّا الثاني فهو أنْ تكون العبارة واحدة، والثالث أنْ يكون الوقت واحداً، وينهي شرطهَ الأخير بـ الاّ تنتظمَ المعنيين المختلفين فائدةٌ واحدةٌ[104] ، وإذا ما انتفى أحد هذه الشروط انتفى المنعُ ايضاً. بيدَ أنّ البصري يوضّحُ هذه الشروط قائلاً: ((ولأجل اشتراط كون المتكلّم واحداً نحو أنْ يتكلّم الأنسان بالقرء ويريد به الحيض، ويتكلم به آخر ويريد به الطهر. ولأجل اشتراط الفائدتين جازَ أنْ يريد اللّه-عزّ وجلّ- بقوله: {فلم تجدوا ماءً فتيمموا}[105] الماء القراح والنبيذ، لأنّهُ يجمعهما فائدة واحدة عنده، وهي المائية، ولهذا الوجه لم يُسمَّ ماء. ولأجل اشتراط الوقت جوّزَ أنْ يتكلمَ اللّه سبحانَه بالقرء فيريد بهِ الطهر: ويتكلم به في وقتٍ آخر فيريد بهِ الحيض-ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة، جوّز أنْ يريد النبي صلى اللّه عليه الفخذَ وبعضَ الركبة عند قولهِ: (الفخذُ عوره) لأنهُ إنّما أراد الفخذَ بهذه الكلمة وأرادَ بعض الركبة لمّا تعذّر عند العقل من أنْ ستر الفخذ لا يمكن إلاّ بستر بعض الركبة. إنّ الشيء يجبُ إذا لم يتم الواجب إلاّ به))[106] بيدَ أنّ أبا الحسين البصري كان قد رفضَ وقوع الاشتراك في اللغة وأجازَ وقوعهُ بالامكان[107] ((والدليل على امكان ذلك، أنّهُ ليس بين ارادة اعتداد المرأة بالحيض وبين ارادة اعتدادها بالطهر ما يمنعُ من اجتماعهما لو لم يكن المريد لذلك متكلماً باسم القرء، فيجبُ أن لايكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلّم المتكلّم بهذا الإسم. لأن الكلام لا يجعلُ ما ليس يمتنعُ ممتنعاً، إذا كان لا يكسبُ الارادات وغيرها تنافياً ولا ما يجري مجراه.
وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطئ والعقد))[108] . يبدو أنّ أبا الحسين البصري أجازَ وقوع الاشتراك ليدلّ على المعنيين في آنٍ واحد متخذاً مما

اسماه بـ(الامكان)تفسيراً لهذا الوقوع، إذ وجدَ أنَّ إرادة إعتداد المرأة للطهر هي ذاتها إرادة اعتدادها للحيض، الأمر الذي يحيل إلى دلالةٍ ثنائية المعنى للقرء الذي يدل على الحيض والطهر في الوقت نفسه، بيدَ أنَّ البصري لم يُجز هذا التفسير لغوياً، لأنَّ أهل اللغةِ منعوا هذا الوقوع الذي يتنافى مع مهمة اللغة البيانية ولا سيما مهمتها في وضعها الأول[١٠٩] —هذا الامكان الذي فسَّرَ به البصري امكان الدلالة الثنائية لـ(اللفظة) الواحدة في وقت واحد ومن مخاطب واحد—كُرِّسَ في اعتراضهِ على ما ذهبَ اليه أبو عبد الله في قوله((بأنَّ المتكلم لو استعملَ الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت لـه، وأراد العدول بها عماً وضعت له. وذلك يتنافى))[١١٠] هذا الرفض الذي نزع اليه أبو عبد الله كانَ قد رفضَهُ البصري متلمساً تفسيراً آخر لكلام أبي عبد الله إذ قال: ((فإنْ عنى بقولهِ: أنَّهُ قد أرادَ المتكلمُ العدول بالكلمةِ عمّا وضعت لـه، كما أراد استعمالها فيما وضعت له فذلك صحيح ، وإنْ أراد بذلك أنَّه قد أرادَ أنْ لا يستعملها فيما وضعت له، وهو المفهوم من كلامهِ، فذلك لا نقول بـه))[١١١] واذا كان لنا أنْ نتأمل هذا النص فإننا قد نجد البصري قد نزع بأية حال إلى وقوع المشترك ليدلَّ على معنيين في آنٍ واحد مستنداً في ذلك إلى ما اسماه بـ(الامكان)ممثلاً له —على نحو دائم—بلفظة(القرء)التي يراد بها الحيض والطهر لما لإرادة الإعتداد من مساواة سواء تعلّقت بالطهر أو بالحيض. لذلك نجدهُ لا يوافق أبا عبد الله في التفسير المتعلق بهذه القضيَّة، بيدَ أنَّ إرادة الإعتداد التي استند اليها البصري لا تتساوق—في ظن الباحث— معَ ما يريد اثباته .لأن ارادة الإعتداد ستصبحُ لفظةً ثالثةً على كل من الطهر والحيض لأنَّ الاستعداد للقيام بشيءٍ ما يدخلُ على كل الأشياء التي يراد القيام بها،فهي بهذا الوصف تكون مفهوماً أو معنىً قائماً بنفسهِ ومن ثمَّ فإنَّ تفسير اشتراك لفظة(قرء) بهذا المعنى يصبح قاصراً، إذ إنَّ الطهر لا يجتمعُ مع الحيض، كما أنَّ إرادة الإعتداد لكليهما لا يغني عنهما الاثنين. ومن أجل ذلك تبقى لفظة(القرء)مبهمة غير دالة الاّ بعد أنْ

تخصصَ لتدلَّ على احد المعنيين. أما ارادة الإعتداد فليس سوى مخرج ارادَ به البصري أنْ يثبتَ قولهُ في(الإمكان). هذا الميل عند البصري—الذي أجدُ أنَّهُ على نحوٍ ما غير مسوَّغ—يظهره مرةً اخرى حين يناقشُ فكرة(كاف التشبيه)إذ يقول مورداً رأي المحتجين: ((واحتجوا بأن المستعملَ للكلمة فيما هي مجاز فيه لابدَّ أنْ يُضمرَ فيها(كاف التشبيه)، والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه، فلا يُضمر كاف التشبيه فيها—ومُحال أنْ يُضمرَ الشيء ولا يضمرهُ))[١١٢] . بيدَ أنَ البصري رفضَ أن يكون اضمار كاف التشبيه في المجاز حسب((لأنَّ الأنسان إذا قال: (رأيتُ السباع) وأرادَ به أنَّهُ رأى أسداً ورجالاً شجعاناً، فإنَّهُ لا يمتنعُ أنْ يضمر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض. لأنَّ معنى اضمار كاف التشبيه هو أنْ يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالاسد))[١١٣] . لكنَّ الجملة التي استشهد بها البصري(رأيتُ السباع)ستكون مُثقلةً بدلالةٍ عائمة إذا كان القصد جواز أنْ يكون المتكلم إذ انشأ هذه الجملة أنه يريد بها السباع بمعنى، الحيوانات والرجال الشجعان في آنٍ واحد. وهو أمر يذهبُ فيهِ الظن إلى الإحتراز، إذ يجب أنْ يستند المتكلم إلى قرينةٍ بعينها ليدلَّ على ما ارادهُ بهذه الجملة. فاما أنْ تدلَّ على الحيوان وحده أو تدلَ على الانسان وحده بعد أنْ استعار صفة الشجاعة من الأسد. واكبر الظن أنَّ البصري خلطَ الظروف المحيطه بانشاء هذه الجملة ليخلصَ إلى دلالة واحدة—أزعم أنها لم تكن سديدة—لذلك كان ما قاله أبو عبد الله في هذه القضيَّة أقرب إلى الصواب ولاسيما أنَّ جُلَّ التفسيرات[١١٤] تؤيد قولَهُ. بيدَ أنَّ البصري يرجعُ ليؤكّدَ عدم وقوع الاشتراك في اللغة، بمفهوم ارادة المعنيين في وقت واحد إذ((إنَّ أهل اللغةِ وضعوا قولهم(حمار)للبهيمةِ المخصوصة وحدها، ويجوزونهُ في البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً. الا ترى أنَّ الانسانَ إذا قال:(رأيتُ حمَاراً) لم يُفهم منهُ أنَّهُ رأى البهيمة والبليد معاً؟ ولو قال: رأيت حمارين: لم يعقل منهُ أنَّهُ رأى اربعة أشخاص بهيمتين وبليدين. وكذلك قولنا(قرء)، وضعوه للحيض وحده، وللطهر وحده، ولم يضعوه لهما. لأنَّهم لو

وضعوه لهما معاً،لكان المستعمل لهما في احدهما متجوّزاً، لأنَّهُ لم يستعملهُ على ما وضع له على التحقيق. وكان يجب أن نفهم من قول القائل(قرءان)اربعة: طهرين وحيضين. ومن ثلاثة اقراء، ستة. والأمر بخلاف ذلك. فصحَّ أنَّ المتكلِّم إذا قال للمرأة: (اعتدّي بقُرء)لايكون مريداً منها أنْ تعتدّ بالطهر والحيض معاً،وأنَّهُ إنمّا أرادَ احدهما..))[١١٥]. وهذا النص يدعونا إلى القول بأنَّ فكرة الإمكان عند البصري لم تكن مسوّغة لاسيّما أنَّ الاشتراك لا يجوزُ أن يقعَ ليدلَّ على معنيين في وقتٍ واحد. وهو تفسير نزع اليه اللغويون، إذ إنهم منعوا وقوع الاشتراك في وقت واحد لأنَّهُ يتقاطع مع الصفة البيانيّة للغة. من جهةٍ اخرى اشار البصري إلى ما أسماه الإسم(المشترك المجموع)الذي وجَد انَّهُ امّا أنْ يكون مثبتاً أو منفياً كقولنا(اقراء)إذ قد يراد ثلاثة اطهار أو ثلاث حيض أو من هنا ومن هناك، وكذلك في النفي[١١٦] فكأنَّ أبا الحسين البصري يرغب في القول بأن اللفظ المشترك-بمفهوم الدلالة على شيئين مختلفين-قد يكون وقع في الوضع الأول، إذ حصر أسباب وقوعهِ بنقطتين إثنتين حسب، الأولى تتمثل في أنْ تضعَ قبيلةٌ إسماً ليدلَّ على شيء معين، ويصادف أنْ تكون ثمة قبيله اخرى وضعت الإسم نفسهُ للدلالة على أمرٍ آخر مما يؤدي-بعد مرور الزمان واختلاط القبيلتين- إلى إشتراك المعنيين في لفظ واحد ليدلَّ على كليهما[١١٧] . اما السبب الثاني فقد تمثّل بتبعيّة المواضعة إلى الأغراض، الأمر الذي يشير بطريقةٍ ما إلى نزوع البصري إلى القول بوقوع المشترك اللفظي بهذا المفهوم في أصل الوضع، إذ إنَّ غرض الواضع قد يكون لأجل التفصيل أو لأجل الأجمال، كأن يشاهد زيدٌ لوناً ولا يريد تفصيله مما يدفعُ إلى أنْ يُوضَعَ اسمٌ يراد بهِ طَرف الاجمال[١١٨] . وقد يقترب هذا التفكير مما اشار اليهِ القاضي عبد الجبار بقوله: ((دائما وضعوا اللفظ المشترك لابهام، لأنهم قد يحتاجون إلى ذلك كما يحتاجون إلى التخصيص))[١١٩] ولابد من الإشارة هنهنا إلى أن رغبة البصري في اثبات وقوع الاشتراك خارج ما يمليه منطق اللغة تظهرُ في قولهِ: ((وليس لأحدٍ أنْ يتعسَّفَ التأويل، فيجعل قولنا(قرء)

مفيداً للطهر والحيض فائدةً واحدةً، لأنَّ ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة))[١٢٠] . قد يكون هذا النص دالاً على أنَّ البصري يرفضُ وقوع الاشتراك في الوضع الأول، بيدَ أنَّ السبب الثاني الذي وضعهُ لوقوع الاشتراك يشير إلى رغبتهِ في أنْ يكون الاشتراك في الوضع الأول. وهذا ما اشار إليه بالاجمال مرة وبالامكان مرةً اخرى ليُلقي باللائمة على منطق اللغةِ نفسهِ الذي يمنعُ وقوع الاشتراك في أصل الوضع. ومن أجل ذلك يذهب الظن إلى أنَّ اشارة البصري نفسهِ في الاّ يتعسّف أحدٌ في التأويل ليجعلَ(قرء)دالاً على الطهر والحيض دفعة واحدة،انّما تأتي نتيجة أنهُ قد نزع غير مرةٍ إلى القول بوقوع الاشتراكِ بمعنى إرادة المعنيين في وقت واحد،لذلك رجعَ محترزاً لينبه مما اسماه(تعسف التأويل)وقد اشار إلى هذه المسألة الدكتور عبد الرسول الزيدي من دون أن تكون تلك الإشارة مستندةً إلى إنعام نظرٍ في ما ذهبَ اليه البصري، يقول: ((وخلُص اخيراً إلى أنَّ الأسماء المشتركة ثابتة في اللغة، وليس لأحدٍ أنْ يتعسّفَ التأويل بشأنها))[١٢١]. بيد أنَّ البصري لم يردْ بتعسف التأويل وجود أو عدم وجود الأسماء المشتركة في اللغة-إنمّا أرادَ أنْ لا يُفسِّر قولُه في الاشتراك أنْ يراد(بالقرء)مثلاً الطهر والحيض دفعةً واحدةً((وليس لأحدٍ انْ يتعسّف التأويل فيجعلَ قولنا(قرء) مفيداً للطهر والحيض فائدةً واحدة،لأنَّ ذلك إنما يسوغ لو امتنعَ كون ذلك في اللغة))[١٢٢] . وما ينبغي الاّ يفوتنا هاهنا أنْ نذكرَ أنَّ أبا الحسين البصري قد عدَّ الأضداد من الأسماء المشتركة، إذ إنَّ الأضداد واقعة في اللغة-على وفق رأي اللغويين انفسهم-الأمر الذي يؤكد وقوع الأسماء المشتركة في اللغة كذلك[١٢٣]. وهذا يعني أنَّ((ما أوردناه بخصوص المشترك، يصدق في معظمهِ على الأضداد، إذ هي نوع منهُ يتميّز بدلالتهِ على معنيين لا اكثر ويكونان متضادين لامختلفين))[١٢٤]الأمر الذي يفسر خضوع الأضداد إلى علل المشترك نفسها، لذلك فإنَّ أكثرهم((امسك عن الإعتلال لها))[١٢٥] .

المبحث الرابع
الأسماء الشرعيّة

تخضع قضيّة الأسماء الشرعية إلى العلاقة بين اللغة -في كونها معبراً لسانياً لكلّ الإختلاجات الفكريّة- والإنسان في كونهِ متكلّماً حياً يتطلّعُ إلى أفضل السبل قدرةً على التعبير عن اختلاجاته تلك. لذلك يحتّمُ التطور الذي يمرّ به الانسان-بالضرورة- أن تنشأ طائفة من المعاني تحتاج إلى علامات لسانيّة معبرّة عنها. ومن أجل ذلك كان من الطبيعي أنْ تظهر مع ظهور الشريعة الاسلاميّة معان جديدة بها حاجة إلى علاقات لسانيّة معبّرة عنها فكانت الأسماء الشرعيّة. بيد أنّ الأمرَ يقتضي التمييز بين طريقين، ولاسيما أن الأسماء الشرعية أسماء دالة على معانٍ مستحدثة قد تخضع إلى ابتكار أسماء جديدة في ضوء ما يمليه العرف اللغوي-كما يحدث في الابتكارات العلميّة والصناعية-وهذا ما لم يكن في الأسماء الشرعيّة التي خضعت إلى الطريق الآخر المتمثل بعملية نقل الأسماء اللغوية من دلالتها الأصلية إلى دلالات شرعيّة جديدة، ولا سيما أن هيمنة الشرع في ترويض هذه الأسماء-كيما تصبح اسماءً شرعيّة- اقوى من هيمنة اللغة نفسها ، اذ إنّ اسماء الشرع اقوى من اسماء اللغة في حالة التنازع((لأن الشرع اذا أوجب ذلك كان في بابهِ اقوى مما تقتضيه اللغة))[١٢٦]. وبذلك يكون الحديث عن الأسماء الشرعيّة عند المعتزلة حديثاً يعنى بالأسباب والشروط الموجبة لهذه الأسماء، وهو أمرٌ يبعد البحثَ من أنْ يكون عرضاً مجرداً، أو عملاً إحصائياً، وينقلبُ بهِ إلى البْحث عن العلل وراء قيام أو وجود هذه الأسماء.

وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أن شيوخ المعتزلة قد أقروا وقوع الأسماء الشرعية بعد نقلها من اللغة. يقول في هذا الصدد: ((ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الإسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر.ونفي قوم من المرجئة ذلك))[١٢٧] وفي الحق أن المعتزلة لم يتوقفوا عند حدود الإقرار إنما حاولوا متابعة العلل التي تجوز نقل الأسماء اللغوية إلى الشرع وكان دليلهم في هذا((هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامي لما قد عرفوه بالشرع، بل الحكمة تقتضي ذلك وصار الحال فيه كالحال فيمن أستحدث صناعة من الصناعات ولها آلات مختلفة ليس لها في اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها، فكما أن له أن يضع لكل واحد منها اسما، بل الحكمة تقتضي ذلك، كذلك ههنا))[١٢٨] ومن بين أهم شروط الأسماء الشرعية ما نقله لنا أبو الحسين البصري بقوله: ((أما الإسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنه ينبغي أن يجمع شرطين: احدهما أن يكون معناه ثابتا بالشرع، والآخر أن يكون الأسم موضوعا له بالشرع))[١٢٩] ثم يبين البصري أنه قد يكون اللفظ والمعنى غير معرفين لدى اللغويين، أو يعرفونهما كليهما غير أنهم لم يضعوا الإسم لذلك المعنى وأما أن يكون المعنى معروفا لديهم والإسم مبهم[١٣٠] . بيد أن المعتزلة قد اعتادوا أن يسندوا افكارهم بأدلة عقلية تفضي إلى الاقناع على وفق تقديرهم. فكانت((الدلالة على امكان نقل الأسماء هي أن كون الإسم أسما للمعنى غير واجب له. وإنما هو تابع للاختيار بدلالة إنتفاء الإسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى البياض سوادا، إلى غير ذلك. فأذا كان كذلك، جاز أن يختار مختار سلب الإسم عن معناه ونقله إلى غيره إذا كان ذلك تابعا للاختيار. فإن قالوا: لو سلب الإسم عن المعنى وعوض غيره، انقلبت الحقائق: قيل: إنما يلزم ذلك لو استحال انفكاك الإسم عن المعنى. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك))[١٣١] وأذا كان لنا أن نتأمل نص أبي الحسين البصري فاننا سنجد موقفنا

على أمرين، اما الموافقة على كلّ حال،واماً أن نخضعهُ إلى تحليل وموازنة، ولاسيما أنّ نصوصاً أخرى لأبي الحسين نفسه-تتعلق بهذا الموضوع-تجعل من هذه الموازنة ضرورةً. إذ اكّدَ أنّ الذي يبيح انتقال الأسماء اللغوية إلى الشرعية هو أصل المواضعة ومن ثمّ علاقة الأسماء بمسمياتها. مشيراً إلى أنّ هذه العلاقة تجيز لنا التغيير والانتقال بالأسماء إزاء مسمياتها، بمعنى أنّ العلاقة الاعتباطيّة بين الأسماء ومسمياتها في أصل الوضع تتيح الفرصة بنقل طائفة من الأسماء اللغوية إلى اسماء شرعية. بيد أنّ الأمر ليس بهذه السهولة إذ إنّ الحقائق اللغوية ليست حقائق بطبيعة حالها بسبب مما ذكرنا من وجود العلاقة الاعتباطية، إلاّ أننا تواضعنا على أنها حقائق بالاستناد إلى عملية الوضع اللغوية الأولى. لذلك فُصل بين ما يسمى حقائق و ما يسمى مجازات.

ونتيجةً لهذه الأحكام الموضوعة اصبح من العسير أن نغيرَ الحقائق اللغويّة منتقلين باسمائها إلى معان جديدة. وهو أمرٌ اكّدهُ أبو الحسين البصري نفسه- وهو يتحدث عن حقيقة الكلام إذ قال: ((ويجوز أنْ تتغيّرَ الألقاب على هذا الشخص، مع أنّ اللغة باقية. وأنما جاز ذلك لأنّ تسمية هذا الشخص(زيدا) لم تكن توضع من واضعي اللغة. حتى إذا سلبناه عنهُ كنّا قد خالفنا لغتهم. وليس كذلك إذا سلبنا أسم الطويل عن الطويل. وعوضناه منه اسم القصير لأنّ ذلك تغيير لوضعهم، فلم يجز ذلك، مع أننا متكلمون بلغتهم))[١٣٢] لم يُجز أبو الحسين البصري -اذن- أنْ نُغيّر بانفسنا الحقائق اللغويّة التي أجاز انتقالها عندما تحدث عن الأسماء الشرعيّة مما يدفعُ المتأمل إلى القول إن أمراً ما قد يكون غير متوازن في هذه القضية، بيد أن عدم التوازن هذا يصبح أمرا متوازنا عند القاضي عبد الجبار لأنّ أسماء الشرع عندهُ اقوى من أسماء اللغة في حالة التنازع، إذ إنّ((الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه اقوى مما تقتضيه اللغةَ))[١٣٣] بل يسوّغ انتقال الألفاظ اللغويّة إلى الألفاظ الشرعيّة لأن المعاني ثابتة والألفاظ متغيرة((ولذلك جوزنا نقل الألفاظ اللغويّة إلى الأحكام الشرعيّة))[١٣٤] ومن جهة

اخرى فأن أبا الحسين البصري يرفض أن يكون الإسم الشرعي قد وضع على جهة الاتباع كما هي الحال في(الصلاة)فانها تعني الاتباع لأن هذا((يقتضي أن لا تسمى صلاة الامام والمنفرد(صلاة)وأن يكون من اطلق اسم الصلاة في الشريعة فانما نعني به ونفهم منه الاتباع. ومعلوم أنه لايخطر ببال السامع والمتكلم الا جملة هذه الأفعال، دون الاتباع))[١٣٥] يزاد على ذلك أن أبا الحسين البصري يدافع عن وقوع(الصلاة)-بوصفه لفظا منقولا من اللغة إلى الشرع-من خلال اخضاعه إلى أنه اسم مشترك((والصحيح أن يقال: إن قولنا(صلاة) نقل إلى معان مختلفة. وليس يمتنع ذلك. كما لا يمتنع كون الإسم اللغوي مشتركا بين أشياء مختلفة، وإنما يتخصص ما وضع له قولنا(صلاة) بالاضافة ، إما إلى الوقت وإما إلى أحوال المصلي وأحواله اما أغراضه، وإما غير ذلك. أما الوقت فنحو قولنا صلاة عيد، وصلاة جمعة، وصلاة كسوف، وصلاة ظهر وعصر، وغير ذلك-فأن كل واحد من ذلك يفيد غير ما يفيده الآخر، اما بزيادة واما بنقصان واما أغراض المصلي فنحو صلاة الجنازة. فإن غرض المصلي أن يفعلها لأجل الميت وأما احواله التي هي الأغراض فضربان: احدهما حال عذر، والآخر حال سلامة. أما حال السلامة فصلاة الصحيح المقيم الآمن.

وأما حال العذر فضربان: أحدهما حال تعذر كصلاة الأخرس والمريض والمومي. الآخر حال مشقة، كصلاة المسافر والخائف. والله اعلم))[١٣٦]أما القاضي عبد الجبار فقد فرق بين اسماء الشرع-بوصفها اسماء منقولة عن اللغة-والأسماء المشتقة بوصفها محدثات ضرورة لمعان جديدة اعتمدت طريق الاشتقاق. لذلك كان ثمة فرق بين النقل والاشتقاق((لأن الأسماء المشتقة هذه سبيلها، الا ترى أن الضارب لما كان اسما مشتقا من الضرب، ووقع من احدنا الضرب لم يزل عنه هذا الإسم بالندم وغيره؟ وكذلك الشاتم والكاتب))[١٣٧] ويأتي هذا التحليل ضمن تقدير معين للأسماء المشتقة ومن ثم يكون التعامل معها في ضوء هذا التقدير إذ إن الإسم المشتق يدل على معناه حال تنفيذ ذلك المعنى.

وهذا يتقاطع مع الإسم الشرعي كما في لفظ المؤمن((فكان يجب الا يسمى المرء مؤمنا إلا حال اشتغاله بالايمان فأن هذا هو الواجب في الأسماء المشتقة من الأفعال، الا ترى أنه لا يسمى الضارب ضاربا الا وهو مشتغل بالضرب، والمصلي مصليا الا وهو في الصلاة، فأما الضرب المتقدم والصلاة التي قد اتى الفراغ عليها، فأنه لا يشتق له منها اسم، فكان يجب فيمن آمن بالامس الا يسمى اليوم مؤمنا بل يقال كان مؤمنا، وقريب من هذا الكلام ما يحكى أن بعض مشايخنا الزم إبن فورك في كلام جرى بينهما أن يؤذن المؤذن ويقول: أشهد أن محمدا كان رسول الله، فارتكب المدبر ذلك وافتضح فأمر به محمود[138] حتى نكل وجر برجله))[139].

وقد علق الدكتور عبد الرحمن بدوي في ذلك بأن الجبائي((كان يفرق في الحكم بين اسماء اللغة، واسماء الدين. فأسماء اللغة مشتقة من الافعال وتنقضي بانقضاء الافعال، اما اسماء الدين فيسمى بها الانسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله. ومعنى هذا أن اسماء اللغة تطلق على الافعال حين وقوعها، اما اسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التي اصبحت بمثابة عادات habits واهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالايمان))[140] كما أن الأسماء الشرعية هي اسماء لغوية في الأصل جاز عليها النقل وهذا الجواز يؤكد ثبوتها وظهورها ومن ثم فهي اسماء نقلت إلى معان شرعية اصبحت دالة عليها فقط. الأمر الذي يؤكد موت المعنى الأصلي لها، وتتوضح هذه الحقيقة في لفظ(مسلم) ((الذي يدل على أنه غير مبقي على الأصل، هوأنه لو كان مبقي على الأصل لكان يجوز اجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير، ومعلوم خلافه، ولكان يجب أن لا يجرى على النائم والساهي لأن الانقياد غير مقصود منهما، ولكان يجب أن لايسمى الآن بهذا الإسم الا المشتغل به من دون من سبق منه الاسلام))[141] . كما أن وجود الأسماء الشرعية تأكد من خلال نقلها، إذ إن هذا الجواز يؤكد ثبوتها وظهورها((لأن الصلاة كان في الأصل عبارة عن الدعاء، والآن صارت بالشرع

إسما لهذه العبادة مشتملا على هذه الأركان المخصوصة، وكذلك الصوم فقد كان في الاصل عبارة عن الامساك والآن صار بالشرع اسم لامساك مخصوص في وقت مخصوص، وكذلك الزكاة كان في الاصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسما لاخراج قطعة من المال مخصوص))[142]بيد أن ثمة موازنة يجريها القاضي بين لفظتي مؤمن ومسلم تجعل من كلا اللفظتين تؤديان معنى واحدا إذ((إن قولنا مؤمن،جعل بالشرع إسم لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا مسلم، جعل بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لافرق بينهما الا من جهة اللفظ))[143]مما يشير إلى أن القاضي يؤكد وقوع الترادف في اللغة من غير أي تحرز مما يتقاطع مع آراء كثيرة-لاسيما آراء في علم اللغة الحديث وجدت أن الترادف لم يكن قائما أو حاصلا في اللغة بمعنى المطابقة الكاملة في المعنى. بيد أن الشروح التي قدمها القاضي لتحليل الأسماء الشرعية ومن ثم التأكيد أن جملة من هذه الأسماء تدل على معنى واحد وليس ثمة فرق الا في اللفظ-تدفع القاضي إلى الرد على الذين يرون أن في هذه الأسماء فروقا. مستندين في ذلك إلى نصوص قرآنية كقوله تعالى: (({ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا}[144] فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام. فلو كانا جميعا بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه))[145]- هذه المحاججة التي افترضها القاضي نفسه يفندها بالرجوع إلى الدليل اللغوي نفسه((وجوابنا عن ذلك،اكثر ما فيه أنه تعالى استعمل الاسلام في هذا الموضع على الحد الذي يستعمله اهل اللغة مجازا،ونحن لا نمنع من وجود المجاز في كتاب الله تعالى، فصار الحال فيه كالحال في المؤمن فقد استعمله الله كثيرا في كتابه واراد به ما وضع له في الأصل، نحو قوله:{ يا ايها الذين آمنوا بالله ورسوله}[146] الى غير ذلك من الآيات))[147].

ولا يفوتنا أن نذكر أن المعتزلة انفسهم اختلفوا فيما تدل عليه جملة من الأسماء الشرعيه من مثل دلالة((الايمان))فهي تتضمن أداء الطاعات والفرائض

دون النوافل عند أبي علي وأبي هاشم في حين تنضم اليها النوافل على رأي أبي الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار[148]-و((ذهبت الأشعرية إلى أن الايمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الإعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنا بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف من القول. وانما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم، وأنه ليس يرجع به إلى ما نعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقد افسدنا مقالتهم هذه وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا))[149]وهذا يؤكد أن تحليل المفهومات أيا كانت تخضع-في حقيقتها-إلى التفكير العقيدي الذي يفرض هيمنته التحليليه على مختلف المسائل، لذلك وجدنا القاضي نفسه يؤكد انقياد التحليل الأشعري في الأسماء الشرعية إلى تفكيرهم العقيدي الذي أدى بهم إلى القول بالكلام النفسي، كما أن القاضي نفسه يخضع للمنطق نفسه. إذ جعل التصديق في اللسان، لأن اللغة عنده مسموعة ومن ثم فهي مخلوقة-أعني الكلام-ليحقق بذلك أن النص القرآني الكريم مخلوق وليس قديما. كما أن القاضي قسم الأسماء على ثلاثة أقسام، شرعي، وعرفي، ولغوي[150].

وما يهمنا من هذه القسمة الإسم الشرعي الذي((ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التي تجرى على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت في الشرع اسما لهذه العبادة المخصوصة، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن النماء والطهارة، ثم صارت بالشرع إسما لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما))[151].

هوامش الفصل الثالث

١- المغني: ١٦٠/٥.

٢- المصدر نفسه: ١٦٢/٥.

٣- المصدر نفسه: ١٨٦/٥.ومن الغريب أن يستهجن د.علي عبد الواحد وافي القول بنظرية المواضعة التي تتعارض مع النواميس العامة التي تسير عليها النظم الاجتماعية.كما أن القائلين بها لم يبينوا لنا بوضوح كيف أمكن التواضع على الكلمات الدالة على الحروف والدالة على لمعاني الكلية مع أن هذه الامور ليس لها في الخارج مدلول حسي يشير إليه المتواضعون (نشأة اللغة عند الإنسان والطفل: ٣٤/هـ).

٤- ينظر: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية: ١٢٧-١٢٩.

٥- المغني: ١٦٢/٥-١٦٣.

٦- المصدر نفسه: ٣٤٧/١٦.

٧- المصدر نفسه: ١٩٧/٥.

٨- المصدر نفسه: ١٦٠/٥.

٩- المصدر نفسه: ١٦٤/٥.

١٠- مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.

١١- المغني: ١٦٢/١٥. وينظر: مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.

١٢- المغني: ١٦٠/٥.

١٣- الملل والنحل: ٧٠.

١٤- المغني: ٣٤٧/١٦. وينظر: مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.

١٥- مدخل إلى السيميوطيقا: ٨٤-٨٥ .

١٦- المغني:٣٩٤/١٦-٣٩٥.وينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل:٦٥.

١٧- إشكاليات القراءة وآليات التأويل. وينظر: متشابه القرآن:٢٤/١.

١٨- المغني: ١٦٢/٥.

١٩- المصدر نفسه: ١٦٣/٥.

٢٠ـ ثمة خطبة للإمام علي(ع)يستهلها بقوله: ((أيها الناس إنما الدنيا دار مجاز "(شرح نــهج البلاغة: ٤/١١). يقول ابن أبي الحديد شارحا هذا القول: قوله عليه السلام(دار مجاز)، أي يجاز فيها إلى الآخرة،ومنه سمي المجاز في الكلام مجازا، لأن المتكلم قد عبر الحقيقة إلــى غيرهــا، كما يعبر الانسان من موضع إلى موضع" (المصدر نفسه: ٤/١١).

٢١ـمدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٢.

٢٢ ــ بنية اللغة الشعرية: ١٤٥.

٢٣ ــ المعتمد في أصول الفقه: ٢٩.

٢٤ ــ ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ١٠١.

٢٥ ــ المعتمد في اصول الفقه: ٢٩.

٢٦ ــ المصدر نفسه: ٢٩.

٢٧ ــ المصدر نفسه: ٢٩.

٢٨ ــ المصدر نفسه: ٢٩-٣٠.

٢٩ ــ المصدر نفسه: ١٦.

٣٠ ــ المصدر نفسه: ١٦.

٣١ ــ المصدر نفسه: ٣٤. وقد اشار إلى هذا المفهوم الشوكاني بقوله: "إن اللفظ قبل الاستعمال لايتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا بخروجه عن حد كل واحد منهما، اذ الحقيقة هي اللفــظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفــظ المســتعمل فــي غيرمــا وضــع لــه " (إرشــاد الفحول:٢٦).

٣٢ ــ المعتمد في اصول الفقه: ١٦-١٧.

٣٣ ــ المصدر نفسه: ١٧.

٣٤ ــ المصدر نفسه: ١٦.

٣٥ ــ المصدر نفسه: ١٧.

٣٦ ــ المصدر نفسه: ١٨.

٣٧ ــ الشورى: ١١.

٣٨ ــ يوسف: ٨٢.

٣٩ ــ ينظر: المعتمد في اصول الفقه: ١٨.

٤٠ ــ ينظر: المصدر نفسه: ١٨.

٤١ ــ المصدر نفسه: ١٩.

٤٢ ــ المعتمد في أصول الفقه: ٢٠.

٤٣ ــ المصدر نفسه: ٢٠.

٤٤ ــ المصدر نفسه: ٢٠.

٤٥ ــ المصدر نفسه: ٢٠.

٤٦ ــ المصدر نفسه: ٢١.

٤٧ ــ المصدر نفسه: ٢١.

٤٨ ــ المصدر نفسه: ٢١.

٤٩ ــ المصدر نفسه: ٢٢.

٥٠ ــ المصدر نفسه: ٣٢.

٥١ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٣٢-٣٣.

٥٢ ــ المصدر نفسه: ٣٣.

٥٣ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٣٣-٣٤.

٥٤ ــ المصدر نفسه: ٣٤.

٥٥ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٣٥.

٥٦ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٣٦-٣٧.

٥٧ ــ المغني: ٥/١٨٨.

٥٨ ــ الاتجاه العقلي في التفسير: ١١٣.

٥٩ ــ الحيوان: ١/٢١١. وينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ٢١١.

٦٠ ــ المعتمد في اصول الفقه: ٣٠.

٦١ ــ المصدر نفسه: ٣٠.

٦٢ ــ الكهف: ٧٧.

٦٣ ــ الفجر: ٢٢.

٦٤ ــ القيامة: ٢٣.

٦٥ ــ المعتمد في اصول الفقه: ٣١.

٦٦ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٣٠. ولم أجد تفسيرا لفساد الاعتراض الذي قرره البصري. ولكني ازعم أنه مستمد من دفاع المعتزلة على نحو عام خشية الانحراف بالآيــات المتشــابهات فــي القرآن الكريم إلى التجسيم.

٦٧ ــ المصدر نفسه: ٣١.

٦٨ ــ المعتمد في أصول الفقه: ٣١.

٦٩ ــ المصدر نفسه: ٣١.

٧٠ ــ المصدر نفسه: ٣١.

٧١ ــ المصدر نفسه: ٣١.

٧٢ ــ النحل: ١٠٣.

٧٣ ــ الفجر: ٢٢.

٧٤ ــ المغني: ٥/١٩٠.

٧٥ ــ تاريخ اللغات السامية: ١٧٠. وفي الاتجاه نفسه ينظر: الدلالة الزمنية في الجملة العربية: ١٨-١٩.

٧٦ ــ تاريخ اللغات السامية: ١٧٠.

٧٧ ــ المغني: ٥/١٩٣.

٧٨ ــ المصدر نفسه: ٥/١٩٣.

٧٩ ــ المصدر نفسه: ٥/١٨٨.

٨٠ ــ المصدر نفسه: ٥/١٨٨-١٨٩.

٨١ ــ المصدر نفسه: ٥/١٨٢.

٨٢ ــ المصدر نفسه: ٥/١٨٢.

٨٣ ــ المصدر نفسه: ٥/١٨٢.

٨٤ ــ الحيوان: ١/٢١١-٢١٢.

٨٥ ــ ينظر: المصدر نفسه: ٥/٢٨، ١/٣٤٨.

٨٦ ــ الصافات: ٦٥.

٨٧ ــ ينظر: الحيوان: ٤/٣٩.

٨٨ ــ الاتجاه العقلي في التفسير: ١١. وينظر: ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية: ٥٣.

٨٩ ــ الحيوان: ٤/٧٦.

٩٠ ــ ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ١١١.

٩١ ــ المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٤-٣٢٥.

٩٢ ــ المصدر نفسه: ٢٢-٢٣. وللمزيد من الاطلاع على مفهوم (المشترك) و اسباب نشوئه والآراء المختلفة التي قيلت فيه ، سواء أكانت رفضا له أم اثباتا، عند القدماء من لغويين

واصوليين، ينظر: الصاحبي: ٢٦٩، والمزهر: ٢/٣٦٩-٣٨٤، والإحكام في اصول الأحكام: ٦١-٦٨، والأضداد في اللغة: ٤٦-٥١.

وقد تفيد الإشارة إلى ما قاله ابن درستويه في كتابه (شرح الفصيح)، إذ ذكر لفظة (وجد) بمعانيها التي اصبحت عنده من (اقوى حجج في أول كتابه وجعله من يزعم أن من كلام العرب ما يتفق لفظه ويختلف معناه ، لأن سيبويه ذكره الاصول المتقدمة) (المزهر: ٢/٣٨٤، وينظر: كتاب سيبويه: ١/٢٤).

٩٣ ــ الضمير هنا يعود على الكلام.

٩٤ ــ المغني: ١٦/٣٥٠ .

٩٥ ــ المصدر نفسه: ١٦/٣٥١.

٩٦ــ المصدر نفسه: ١٦/٣٥١ وللتعرف على ماقاله المحدثون في قضية (المشترك اللفظي) ، ينظر: المشترك اللفظي في اللغة العربية، ودراسات في فقه اللغة: ٣٠١-٣٠٩، وتاريخ آداب اللغة العربية: ٤٥، وتأريخ آداب العرب: ١/١٩٣، وتأريخ علوم اللغة العربية: ٣٧. والوجيز في فقه اللغة: ٣٧٠.

٩٧ ــ في علم الكلام: ١/٢٢٣-٢٢٤.

٩٨ ــ ينظر: المصدر نفسه: ١/٢٢٥.

٩٩ ــ المصدر نفسه: ١/٢٢٥، وينظر نهاية الاقدام في علم الكلام: ٢٣٨.

١٠٠ ــ ينظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية: الفصل الرابع.

١٠١ ــ في علم الكلام: ١/٢٢٥.

١٠٢ ــ المصدر نفسه: ١/٢٢٥-٢٢٦.

١٠٣ ــ ينظر: المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٥، وتجدر الإشارة إلى أن (المشترك) عند اولمان يقع في اكثر من كلمة الا أنها متشابهة صوتيا، ويفصل بينها السياق لتحديد المعنى (ينظر: دور الكلمة في اللغة: ٥٤-٥٥).

١٠٤ ــ ينظر: المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٥.

١٠٥ ــ المائدة: ٦.

١٠٦ ــ المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٥.

١٠٧ ــ الحديث عن (الاشتراك) هنا يتعلق بأصل الوضع، والا فان القرينة ستكون كاشفة عن غموضه، ومن ثم، سيكون وقوعه في لغة التخاطب اليومية أمرا مقبولا.

١٠٨ ــ المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٦.

١٠٩ ـ إن الأصل في الألفاظ والمعاني هو أن يكون "بازاء كل معنى لفظ يختص به، ولايشوكه في غيره. فتنفصل المعاني بالألفاظ ولا تلتبس" (شرح الملوكي في التصريف: ٩٦، وينظر: التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٤).

١١٠ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٧.

١١١ ـ المصدر نفسه:٣٢٧.

١١٢ ـ المصدر نفسه: ٣٢٧.

١١٣ ـ المصدر نفسه: ٣٢٨.

١١٤ ـ ينظر: المزهر: ٣٦٦.

١١٥ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٣٢٨.

١١٦ ـ ينظر: المصدر نفسه: ٣٢٩.

١١٧ ـ وهو أمر اكده اللغويون حين تعرضوا للاشتراك والأضداد ينظر: رسالة الأضداد: ٢١٤ وفقه اللغة: ٥.

١١٨ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٣، وينظر: البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري: ٢.

١١٩ ـ المغني: ٣٥١/١٦.

١٢٠ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٣.

١٢١ ـ البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري:٢.

١٢٢ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٣.

١٢٣ ـ ينظر، المصدر نفسه: ٢٣.

١٢٤ ـ التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٦.

١٢٥ ـ الاضداد: ١٣، وينظر: مجاز القرآن: ٢/ ٢٣٤ وغريب القرآن: ٢١٣-٢٢٢، والألفاظ الكتابية: ٢١١-٢١٢، ورسالة الاضداد: ١٤-١٥.

١٢٦ ـ المغني: ١٩٢/٥.

١٢٧ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٣.

١٢٨ ـ شرح الاصول: ٧٠٤.

١٢٩ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٣-٢٤.

١٣٠ ـ ينظر: المصدر نفسه: ٢٤.

١٣١ ـ المصدر نفسه: ٢٤.

١٣٢ ـ المصدر نفسه: ١٦.

١٣٣ ـ المغني: ١٩٢/٥.

١٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٧٢/٦-١٧٣.

١٣٥ ـ المعتمد في اصول الفقه: ٢٥.

١٣٦ ـ المصدر نفسه: ٢٦.

١٣٧ ـ شرح الاصول: ٧٠٣.

١٣٨ ـ هو السلطان محمود بن شيكتكن القرنوي (ت ٤٢١ هـ)

١٣٩ ـ شرح الاصول: ٧٠٣-٧٠٤.

١٤٠ ـ مذاهب الاسلاميين: ٢٩٨، ويرى محمد غاليم في هذا الشأن أننا نربط باستمرار اسماء المنفذين بما يمارسونه من افعال، فالملاكم يمارس الملاكمة، والطباخ من يمارس الطبخ، والكاتب من يمارس الكتابة، والمنظر من يمارس التنظير (التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١١٩).

١٤١ ـ شرح الأصول: ٧٠٥.

١٤٢ ـ المصدر نفسه: ٧٠٤-٧٠٥.

١٤٣ ـ المصدر نفسه: ٧٠٥.

١٤٤ ـ الحجرات: ١٤.

١٤٥ ـ المصدر نفسه: ٧٠٧.

١٤٦ ـ النساء: ١٣٦.

١٤٧ ـ المصدر نفسه: ٧٠٧.

١٤٨ ـ ينظر: المصدر نفسه: ٧٠٧.

١٤٩ ـ المصدر نفسه: ٧٠٩.

١٥٠ ـ ينظر: المصدر نفسه: ٧٠٩.

١٥١ ـ المصدر نفسه: ٧١٠.

الخاتمة

الخاتمة

تقوم النظرية الدلالية عند المعتزلة على أساس معرفي عقيدي يستند ـ على نحو واضح ـ إلى نظرة قبلية تقود تلك المعرفة إلى تبني ثوابت مفهومية تتفق ـ بالضرورة ـ على ترسيخ اصولهم الخمسة، إذ إن ثمة تفكيرا إعتزاليا نتج عن غير قصد بسبب من تفكير عقيدي خالص، وهو أمر قادهم إلى النظر إلى اللغة على أنها حقيقة ظاهرة ورفض كل ما يتعلق بالكلام النفسي الذي دعا إليه الأشاعرة ،لذلك نزع المعتزلة إلى إثبات جملة من الإفتراضات ـ التي إنقلبت بعد حين إلى ثوابت راسخة تعد من أساسيات نظريتهم الدلالية، وقد تجلت هذه الإفتراضات في النظر إلى طبيعة الكلام {اللغة} على أنه جنس صوتي ظاهر قائم على الإنتظام أو مايسمى بلغة المحدثين ((الصفة الخطية)) وهي صفة ميزت العلامة اللغوية من سائر العلامات الاخرى.

واذا كانت الصفة الخطية تهدف إلى تراتبية الحروف زمانيا فإن فكرة الإنتظام الإعتزالية المتعلقة بالكلام لم تقف عند حد الصفة الزمانية لفكرة الإنتظام تلك، إذ إنها تعتمد فكرة الجوهر الفرد في إقامة تلك الفرضية. بمعنى أن الكلام القائم على فرضية الإنتظام الزماني يقوم أيضا على فكرة التجاور ليبتعد الكلام عن العلاقات السببية، إذ إن مصطلح التأليف يصبح أمرا طارئا على فكرة النظم الكلامي ابتداء من انتظام الحروف وانتهاء بانتظام العبارات والجمل. الأمر الذي يعني أن المعتزلة ينظرون إلى مكونات الأشياء نظرة تجزيئية قائمة على فكرة التجاور التي تختلف نتيجة لإختلاف طبيعة الأشياء وكينونتها. ومن الجدير بأن يشار إليه في هذا الموضع أن الإفتراض الإعتزالي الذي يجعل من الكلام جنسا صوتيا لم يكن إفتراضا سطحيا هامشيا، إنما هو إفتراض يغوص عميقا في ماهية الكلام ـ الذي يعني عندهم اللغة ـ بمعنى أن ما يترتب على هذا الإفتراض يكون عميقا

أيضا، إذ إن (المعنى) وهو مصطلح كان ومازال اللغز المحير في تفكير الباحثين ولاسيما المختصين منهم ليس كيانا مادي الوجود أولا ولا يمكن تحديده ثانيا. بيد أن المعتزلة – على الرغم من إختلافهم في النظر اليه – يجمعون تقريبا على أنه متحقق مع الصوت، لا ينفصل عنه أو هو مظهر من مظاهره – أعني الصوت – الذي يشكل جنس الكلام وماهيته. وهو أمر يصطدم مع فكرة الكلام النفسي الذي أشاعه الأشاعرة منطلقين – هم أيضا – من تفكير عقيدي آخر. كما أن الإفتراض الإعتزالي في حصر الكينونة الكلامية بالجنس الصوتي تقود إلى موقف مثير آخر يتعلق بالنظر إلى كل من الدال والمدلول وعلاقة المعنى بهما، أي أن ((المعنى)) سيتعلق – بالضرورة – بالدال حسب، وهو أمر أكدته الفرضيات اللسانية الحديثة.

المهم هنا أننا نريد أن نقول: إن الفرضية الإعتزالية القائمة على تحديد طبيعة الكلام على أنه جنس صوتي تقود إلى نظرات عميقة في العلاقات اللسانية بعضها ببعضها الآخر. وقد يكون هذا نتيجة لطبيعة التفكير العقلي الإستدلالي الإعتزالي من جهة. ولأنهم كانوا يخوضون في مسائل عقيدية تحتاج إلى التعامل مع ماهيات الأشياء وصولا إلى نظرات معدة قبليا من جهة اخرى.

ولي أن أشير أيضا إلى أن النظرات القبلية تلك لا تقلل من القيمة الإستدلالية العقلية التي تأسس عليها الفكر الإعتزالي.

هذه المداخلات جاءت مفصلة في أثناء فصول الدراسة ولا سيما المتعلقة منها بالحقيقة الكلامية، لذلك اصبح من الطبيعي أن يخضع النص القرآني الشريف عندهم بوصفه كلام الله، جلت قدرته، إلى شروط العلامة اللغوية كونها وسيلة اتصال بشرية، أي أن المعتزلة نزعوا إلى جعل لغة البشر والكلام الألهي ممثلا(بالنص القرآني الشريف)من جنس واحد يتصف بأنه جنس صوتي. وأجد أن الفرق الأساسي بين الخطاب الإلهي(النص القرآني الشريف)والخطاب البشري يكمن في نظرية القصد للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وهي نظرية تنطلق من

المتكلم، (الله عزت قدرته)، في عملية التحليل إذا ما تعلق الأمر بالنص القرآني الشريف، في حين تنطلق عملية التحليل من النص نفسه عندما يتعلق الأمر باللغة الإنسانية، آخذين بنظر الإعتبار أهمية المتكلم الذي يعد الركيزة الرئيسة في فهم النص ثم الإنتقال إلى عملية التحليل على وفق هذا المبدأ، إذإن عملية التحليل ستستند-بالضرورة-إلى فاعل الكلام والظروف المحيطة به ثم النظر بعد ذلك إلى النص نفسه من أجل الوصول إلى الأحكام النهائية.

لذلك ظهر مبدأ التحول الدلالي عندهم بوصفه محورا مركزيا في التفاعل اللغوي. وهو أمر يقودنا إلى بناء تصور دقيق عن آلية التفكير الإعتزالي التي اعتمدت على أهمية الفاعل ليصبح هذا الأخير المنطلق الرئيس في التصور اللغوي عندهم. ومن بين الإفتراضات الكبرى عندهم أن المعنى يتعلق بالأقوال متعلق المفردات بالدلالة الاشارية، ولاسيما أن المعنى لم يظهر على أنه كيان ملموس أو ملحوظ، وهو أمر يؤكد أن ثمة نظرة أتصال بين المعنى واللفظ، لذلك لم تنحصر ثنائية اللفظ/المعنى بقالب جامد، بل اصبحت علاقة متحركة نتيجة حركة المعنى.لأجل هذا جاءت مباحث هذا الكتاب منسجمة مع طبيعة النظرة الإعتزالية العميقة في تحليل الظواهر أيا كانت تلك الظواهر. بمعنى أن نظراتهم كانت تنطلق من الماهيات لتترك وراءها الصفات وكل ما يتعلق بالتفكير الفوقي.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ محمد عبد الهادي أبو ريده ـ ط٢ ـ دار النديم ـ القاهرة ـ ١٩٨٩.

- الإتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجازفي القرآن عند المعتزلة ـ نصر حامد أبو زيد ـ ط١ ـ دارالتنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٢.

- الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة ـ يحيى احمد ـ مجلة عالم الفكر/الكويت ـ العدد٣ ـ ١٩٨٩.

- الإتقان في علوم القرآن ـ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٧٩.

- الإحكام في اصول الأحكام ـ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي ـ ج١ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

- الإحكام في اصول الأحكام ـ إبن حزم أبو محمد علي بن احمد الظاهري الاندلسي ـ اشراف الاستاذ احمد شاكر ـ مطبعة الامام ـ مصر.

- أسرار البلاغة في علم البيان ـ عبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق السيد محمد رشيد رضا ـ اوفسيت دار المعرفة للطباعة ـ بيروت ـ ١٩٧٨.

- اشكاليات القراءة وآليات التأويل ـ نصر حامد أبو زيد ـ ط٤ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٦. ـ

- الإرشاد إلى قواطع الادلة في اصول الإعتقاد ـ إمام الحرمين عبد الملك إبن عبدالله الجويني تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم الحميد ـ مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ١٩٥٠.

ـ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ــ محمد بن علي محمد
شوكاني ــ دار المعرفة ــ بيروت ــ١٩٧٩.

ـ الأضداد ــ محمد بن القاسم بن بشار الانباري ــ تحقيق محمد أبو الفضل
راهيم ــ دار المطبوعات ــ الكويت ــ١٩٦٠.

ـ الأضداد في اللغة ــ محمد حسين آل ياسين ــ ط١ــ مطبعة المعارف ــ
داد ــ١٩٧٤.

ـالألفاظ الكتابية ــ عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني ــ تحقيق لويس شيخو
يسوعي ــ مطبعة الآباء اليسوعيين ــ بيروت ــ١٩١١.

ـ الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ــ أبو بكر بن الطيب
بصري الباقلاني ــ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ــ ط٢ــ مؤسسة
خانجي ــ القاهرة ــ١٩٦٣.

ـ البحث الدلالي عند الغزالي في ضوء اللسانيات ــ علي حاتم الحسن ــ رسالة
اجستير ــ مطبوع على الآلة الكاتبة ــ كلية الآداب ــ جامعة بغداد ــ١٩٩٤.

ـ البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري في كتابه المعتمد في أصول الفقه ــ
عبد الرسول سلمان الزيدي ــ بحث غير منشور.

ـ بنيةالعقل العربي ــ محمد عابد الجابري ــ ط١ــ مركز دراسات الوحدة
العربية ــ١٩٨٦.

ـ بنية اللغة الشعرية ــ جان كوهين ــ ترجمة محمد الولي ومحمد العمري ــ دار
وبقال ــ الدار البيضاء ــ المغرب.

ـ تاريخ آداب العرب ــ مصطفى صادق الرافعي ــ ج١ــ ط٤ــ دار الكتاب ــ
بيروت ــ١٩٧٤.

ـ تاريخ آداب اللغة العربية ــ جرجي زيدان ــ ج١ــ ط٣ــ مطبعة الهلال
ــ١٩٣٦.

ــ تاريخ علوم اللغة العربية ــ طه الراوي ــ ط١ــ مطبعة المعارف
بغداد ــ١٩٤٩.

تاريخ اللغات السامية ــ أسرائيل ولفنسون ــ ط١ــ دارالقلم ــ بيروت ــ١٩٨٠.

ــ التفكير اللساني في الحضارة العربية ــ عبد السلام المسدي ــ ط٢ــ الدار
العربية للكتاب ــ١٩٨٦.

ــ تلخيص البيان في مجازات القرآن ــ أبو الحسن محمد بن طاهر الشريف
الرضي ــ تحقيق وتقديم محمد عبد الغني حسن.

ــ التمهيد ــأبو بكر بن الطيب الباقلاني البصري ــ عني بتصحيحه ونشوه الأب
رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ــ المكتبة الشرقية ــ بيروت ــ١٩٥٧

ــ توطئة لدراسة علم اللغة ــ التهامي الراجي الهاشمي ــ دار الشؤون الثقافية
العامة ــ بغداد ــ ١٩٨٦.

ــ التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ــ محمد غاليم ــ ط١ــ دار توبقال ــ
المغرب ــ١٩٨٧.

ــ تيارات في السيمياء ــ عادل فاخوري ــ ط١ــ دار الطليعة ــ بيروت
ــ١٩٩٠.

ــ الجبائيان ــ علي فهمي خشيم ــ ط١ــ١٩٦٨.

ــ الجمل في النحو ــ أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجي ــ تحقيق علي
توفيق الحمد ــ ط٤ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ١٩٨٨.

ــ الحيوان ــ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ــ تحقيق عبد السلام محمد
هارون ــ ط٣ ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ١٩٦٩.

ــ الخصائص ــ أبو الفتح عثمان بن جني ــ تحقيق محمد علي النجار ــ ط٢ــ
دار الكتب المصرية ــ القاهرة ــ١٩٥٢.

ــ الخطيئة والتكفير ــ عبد الله الغذامي ــ ط١ــ النادي الادبي الثقافي ــ
جدة ــ السعودية ــ١٩٨٥.

— دراسات في فقه اللغة — صبحي الصالح — ط١— دار العلم للملايين — بيروت —١٩٨٣.

— الدرس الدلالي في خصائص بن جني — احمد سليمان ياقوت — ط١— دار المعرفة الجامعية— الاسكندرية—١٩٨٦.

— دروس في الالسنية العامة — فردينان دي سوسير— تعريب صالح القرمادي — محمد الشاوش ومحمد عجينة— الدار البيضاء للكتاب — ١٩٨٥.

— دلالات واشكالات — محمد المصباحي — ط١— منشورات عكاظ —١٩٨٨.

— الدلالة الزمنية في الجملة العربية — علي جابر المنصوري — ط١— مطبعة جامعة بغداد —١٩٨٠.

— دور الكلمة في اللغة — ستيفن اولمان — ترجمة د. كمال بشر —١٩٦٢.

— رسائل الجاحظ — أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ — ج٣— القسم الأول من الفصول المختارة من كتب الجاحظ — اختيار الأمام عبد الله بن حسان — تحقيق عبد السلام محمد هارون — ط١— مكتبة الخانجي — مصر —١٩٧٩.

— رسالة الاضداد — محمد جمال الدين بن بدر الدين المنشي — تحقيق د. محمد حسين آل ياسين — ط١ — مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع — بغداد —١٩٨٥م.

— شرح الاصول الخمسة — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني المعتزلي — تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبي هاشم — تحقيق د. عبد الكريم عثمان — مطبعة الاستقلال الكبرى — القاهرة—١٩٦٥.

— شرح الملوكي في التصريف — إبن يعيش الحلبي — تحقيق فخر الدين قباوة — المكتبة العربية — حلب —١٩٧٣.

— شرح نهج البلاغة — عبد الله بن هبة الله بن أبي الحديد — تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم — ج١١وج١٣— دار إحياء الكتب العربية—١٩٦١.

— الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها — أبو الحسين احمد بن فارس — تحقيق مصطفى الشويمي — ج١— مؤسسة بدران للطباعة والنشر — بيروت —١٩٦٣.

— الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة — شمس الدين أبو عبد الله إبن قيم الجوزية— تصحيح زكريا علي يوسف — مطبعة الامام — مصر —١٩٨٠.

— الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب — جابر عصفور— ط٢— دار التنوير — بيروت .

— علاقة النص بصاحبه: دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية— قاسم المومني — مجلة عالم الفكر — العدد الثالث —١٩٩٧.

— علم الدلالة — احمد مختار عمر— دار العروبة — ط١— الكويت —١٩٨٢.

— علم الدلالة — ف.بالمر— ترجمة د. صبري ابراهيم السيد — دار قطري بن الفجاءة — قطر—١٩٨٦.

— علم الدلالة — بييرجيرو— ترجمة د. منذر عياشي — تقديم د. مازن الوعر— دار طلاس —١٩٩٢.

— علم الدلالة — جون لاينز— ترجمة مجيد الماشطة — جامعة البصرة — البصرة—١٩٨٠.

— علم الدلالة السلوكي — جون لاينز— ترجمة مجيد الماشطة — دار الشؤون الثقافية العامة— الموسوعة الصغيرة — العدد١٧٩—١٩٨٦.

— علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي محمود السعران — ط١— دار المعارف — مصر—١٩٦٢.

— علم اللغة الاجتماعي — ر.هدسون — ترجمة محمد عبد الغني عياد— مراجعة وتقديم عبد الأمير الأعسم — ط١— دار الشؤون الثقافية العامة —١٩٨٠.

- غريب القرآن – الامام أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني – ط٣– دار الرائد العربي – بيروت –١٩٨٢.
- فقه اللغة – عبد الحسين المبارك – طبع على نفقة جامعة البصرة –١٩٨٦.
- فلسفة اللغة – التفكيك العقلي اللغوي – بحث ابستمولوجي انطولوجي – سامي ادهم – ط١– المؤسسة العامة للدراسات والنشر–١٩٩٣.
- الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية – جرجي زيدان – مراجعة و تعليق د. مراد كامل – دار الهلال.
- فهم اللغة – نحو علم لغة لما بعد مرحلة جومسكي – تيرنس مور وكرستين كارلنغ – ترجمة د. حامد حسين الحجاج – مراجعة د. سلمان داود الواسطي – ط١– دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد –١٩٩٨.
- في علم الكلام – أحمد محمود صبحي(المعتزلة) –ط٤– مؤسسة الثقافة الجامعة –١٩٨٢.
- في الكلمة – الطيب البكوش – دار الجنوب – تونس – ١٩٩٣.
- القارئ في الحكاية – امبرتو ايكو– ترجمة د. انطوان أبو زيد – ط١– المركز الثقافي العربي – بيروت –١٩٩٦.
- القول الموفي – شرح الفقه الاكبر للامام الاعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي – تأليف محمد بن ياسين بن عبد الله.
- الكتاب – سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر – تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون – دار التعلم –١٩٦٦.
- الكتابة والتناسخ – مفهوم المؤلف في الثقافة العربية – عبد الفتاح كيليطو – ترجمة عبد السلام بنعبد العالي – ط١– دار التنوير –١٩٨٥.
- اللسانيات واللغة العربية – الكتاب الثاني – عبد القادر الفاسي الفهري – دار الشؤون الثقافية العامة .

- اللغة كوسيط للتجربة التأولية – هانس جورج كادامير – مجلة العرب والفكر العالمي – العدد الثالث –١٩٨٠.
- اللغة والمعنى والسياق – جون لاينز– ترجمة د. عباس صادق الوهاب – مراجعة د. يوئيل يوسف عزيز – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد –١٩٨٧.
- متشابه القرآن – القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني المعتزلي – تحقيق د. عدنان محمد زرزور القسم الأول – دار التراث – القاهرة.
- مجاز القرآن – أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي – تحقيق محمد فؤاد سزكن – ط٢– مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٩٨١.
- محاولة في أصل اللغات – جان جاك روسو – تعريب محمد محجوب – تقديم د. عبد السلام المسدي – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد.
- المحيط بالتكليف – القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني المعتزلي – تحقيق عمر السيد عزمي – مراجعة د. احمد فؤاد الاهواني – الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- المخصص – إبن سيدة أبو الحسن علي بن اسماعيل النمري اللغوي الاندلسي – ج٧– ط١– بولاق –١٣١٣هـ .
- مدخل إلى السيميوطيقا – مقالات مترجمة ودراسات – اشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد – ج١– ط٢– الدار البيضاء – دار قرطبة .
- مدخل إلى علم الدلالة – سالم شاكر – ترجمة محمد يحياتين – سلسلة الدروس في اللغات والآداب – ديوان المطبوعات الجامعية – ١٩٩٧.
- مدخل لجامع النص – جيرار جنيت – ترجمة عبد الرحمن أيوب – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – ١٩٨٧.
- مذاهب الاسلاميين – عبد الرحمن بدوي – ج١– المعتزلة – ط٣– دار العلم – بيروت –١٩٨٣.

— المزهر في علوم اللغة وانواعها — عبد الرحمن جلال الدين السيوطي — ج١— شرح وتعليق جاد المولى وعلي محمد البهيري ومحمد أبو الفضل ابراهيم — دار إحياء الكتب العربية .

— المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين — أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري المعتزلي — تحقيق وتقويم د. معن زيادة ود. رضوان السيد — ط١— معهد الانماء العربي — بيروت —١٩٧٩.

— المشترك اللفظي في اللغة العربية — عبد الكريم شديد النعيمي — رسالة ماجستير — كلية الآداب — جامعة بغداد —١٩٧٦.

— المعارف العقلية — الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي — تحقيق عبد الكريم العثمان — ط١— دار الفكر — دمشق —١٩٦٣.

— المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية — محمد عمارة — المؤسسة العربية للدراسات والنشر— ط٢— بغداد — بيروت — ١٩٨٤ .

— المعتمد في اصول الفقه — أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي — تحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي — ج١— المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية —دمشق —١٩٦٤.

— المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم — محمد فؤاد عبد الباقي — دار الحديث — القاهرة —١٩٨٧.

— المغني في أبواب التوحيد والعدل — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني المعتزلي —

- الجزء الخامس — الفرق غير الاسلامية — تحقيق محمود محمد الخضيري — مراجعة د. ابراهيم مدكور— اشراف د. طه حسين —١٩٦٥.
- الجزء السادس — التعديل والتجوير — تحقيق د. احمد فؤاد الاهواني — مراجعة د. ابراهيم مدكور — اشراف د. طه حسين — ط١— مطبعة مصر—١٩٦٢.

- الجزء السابع — خلق القرآن — تحقيق ابراهيم الابياري — اشراف د. طه حسين — ط١— مطبعة دار الكتب — مصر —١٩٦١.
- الجزء التاسع — التوليد — تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد — مراجعة د. ابراهيم مدكور — اشراف د. طه حسين — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- الجزء الثاني عشر — النظر والمعارف — تحقيق د. ابراهيم مدكور — اشراف د. طه حسين — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .
- الجزء الخامس عشر — التنبؤات والمعجزات — تحقيق د. محمد الخضيري والدكتور محمود محمد قاسم — مراجعة د. ابراهيم مدكور — اشراف د. طه حسين — المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر — القاهرة —١٩٦٥.
- الجزء السادس عشر — اعجاز — تحقيق امين الخولي — وزارة الثقافة والارشاد القومي — مصر .

— المقاربة التداولية — فرانسواز ارمينكو — ترجمة د. سعيد علوش — مركز الانماء القومي — بيروت —١٩٨٦.

— مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين — الامام أبو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري — تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — ج١— ط١— مكتبة النهضة المصرية — ١٩٥٠ — ج٢— ط٢— مكتبة النهضة— ١٩٥٤.

— المقتضب — أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الاكبر المبرد — تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة — ج١ — عالم الكتب — بيروت .

— الملل والنحل — أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني — تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل — دار الفكر — بيروت .

— المنخول من تعليقات الاصول — الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي — تحقيق محمد حسين هيتو — ط٢— دار الفكر — دمشق —١٩٨٠.

ـ منطق اللغة ـ نظرية عامة في التحليل اللغوي ـ ياسين خليل ـ بغداد ـ ١٩٦٢.

ـ منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ـ علي زوين ـ ط١ ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ـ ١٩٨٦.

ـ نحو علم للترجمة ـ يوجين نيدا ـ ترجمة ماجد النجار ـ مطبوعات وزارة الأعلام ـ بغداد ـ ١٩٧٦.

ـ نشأة اللغة عند الإنسان والطفل علي عبد الواحد وافي ـ دار النهضة.

ـ نهاية الأقدام في علم الكلام ـ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني ـ نشر الفريدهيوم.

ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ـ فخر الدين محمد عمر بن الحسين الرازي ـ تحقيق د. ابراهيم السامرائي ود. محمد بركات ـ دار الفكر ـ عمان ـ ١٩٨٥.

ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ـ إبن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ـ تحقيق طه احمد الراوي ومحمود محمد الطناحي ـ ج١ ـ ط١ ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٩٦٣.

ـ الوجيز في فقه اللغة العربية ـ محمد الانطاكي ـ مكتبة الشهباء ـ حلب ـ ١٩٦٩.

المحتويات

ـ منطق اللغة ـ نظريـــة عامـــة فـــي التحليـــل اللغـــوي ـ ياســـين خليـــل ـ بغداد ـ ١٩٦٢.
ـ منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ـ علي زوين ـ ط١ ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ـ ١٩٨٦.
ـ نحو علم للترجمة ـ يوجين نيدا ـ ترجمة ماجد النجار ـ مطبوعـــات وزارة الأعلام ـ بغداد ـ ١٩٧٦.
ـ نشأة اللغة عند الإنسان والطفل علي عبد الواحد وافي ـ دار النهضة.
ـ نهاية الأقدام في علم الكلام ـ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني ـ نشر الفريدهيوم.
ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ـ فخر الدين محمد عمر بن الحسين الـــرازي ـ تحقيق د. ابراهيم الســـامرائي ود. محمـــد بركـــات ـ دار الفكـــر ـ عمـــان ـ ١٩٨٥.
ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ـ إبن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ـ تحقيق طه احمد الراوي ومحمود محمد الطنـــاحي ـ ج١ ـ ط١ ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٩٦٣.
ـ الوجيز في فقه اللغة العربية ـ محمد الانطاكي ـ مكتبة الشـــهباء ـ حلـــب ـ ١٩٦٩.